
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00259982 7



DER AUSGANGSPUNKT DER METAPHYSIK SCHELLINGS

entwickelt aus seiner ersten philosophischen Abhandlung

„Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt"

Inaugural-Dissertation

der

Hohen philosophischen Fakultät der Universität Jena

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

MANFRED SCHRÖTER

aus München.

München 1908

Kgl. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei Dr. C. Wolf & Sohn.

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena auf Antrag des Herrn Geheimen Hofrat Professor Dr. Liebmann.

Jena, den 11. Juli 1908.

Geheimer Hofrat Professor Dr. **Linck**,
d. Zt. Dekan.

Inhalts-Übersicht.

I.

Der erste Abschnitt von Schellings Schrift: Das Problem.

(Schelling-Kant.)

II.

Der zweite Abschnitt: Die inhaltliche Seite des Problems (Substanz).

(Schelling-Fichte.)

III.

Der dritte Abschnitt: Die formale Seite des Problems (Relation).

(Schelling-Hegel.)

Chronologische Litteratur-Übersicht.

1790. Kant: Kritik der Urteilskraft.

1790. Maimon: Versuch über die Transzendentalphilosophie.

1791. Reinhold: Das Fundament des philosophischen Wissens.

1792. Schulze: Aenesidemus oder über die Fundamente der von Reinhold gelieferten Elementarphilosophie.

1794. Fichte: Rezension des Aenesidemus oder über die Fundamente der von Reinhold gelieferten Elementarphilosophie.
(Zuerst erschienen in der Jenaer Allgemeinen Litteraturzeitung.)

1794. Fichte: Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie.
(Der dritte Teil in der Gesamtausgabe nicht gedruckt.)

1795. Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer.
(Auf dem Titelblatt 1794, Vorrede 1795, die ersten Bogen 1794.)

1795. Schelling: Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt.

1795. Schelling: Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen.

1795. Schelling: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus.

1796. Herbart: Versuch einer Beurteilung von Schellings Schrift: Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt und über Schellings Schrift: Vom Ich als Prinzip der Philosophie.
(Zugleich mit Fichtes Randbemerkungen gedruckt erst 1843 in Herbarts kleineren philosophischen Schriften und Abhandlungen, herausgegeben von Hartenstein; Bd. III, S. 42—74.)

Zitiert sind diese Originalabhandlungen stets nach der Gesamtausgabe der Werke: Johann Gottlieb Fichtes sämtl. Werke, herausgegeben von J. H. Fichte, Berlin 1845 f.; Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtl. Werke, Stuttgart und Augsburg 1856 f. (herausgegeben von K. F. A. Schelling). Bezeichnet als F. W. und S. W. mit fortlaufender Bandzahl, ohne Abteilungszahl.

I.

„Der Verlauf der Geschichte der Wissenschaften nach seinen allgemeinen Momenten gibt immer neue Aufgaben auf; ihre Lösung vollzieht sich in den Tiefen der Einzelperson, und um eine solche Lösung zu verstehen, muss man dem nachgehen, wie ein solcher Geist sich bildet, wie er tastet, probiert, in seinem Stoff unter immer neuen Gesichtspunkten arbeitet."

Wilhelm Dilthey.
(Die Jugendgeschichte Hegels, S. 196.)

Die ersten drei philosophischen Abhandlungen Schellings bilden eine für sich abgesonderte Gruppe. Die erste von ihnen entstand im Sommer 1794, die beiden anderen im darauffolgenden Winter, also während seines 20. und 21. Lebens- bezw. seines vorletzten und letzten Universitätsjahrs im Tübinger Stift. — Fichte, als Nachfolger Reinholds an die Universität Jena berufen, eröffnete dort seine Vorlesungen am 26. Mai 94 und liess zu derselben Zeit seiner bereits veröffentlichten „Rezension des Aenesidemus" und der Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen die ersten Bogen seiner „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" als Handschrift für seine Zuhörer folgen, die dann als Einzelwerk zur Ostermesse 95 erschien, aber Schelling schon vorher zugänglich war.[1] Schelling schickte seine erste Schrift mit einem begleitenden Brief[2] am 26. September 94 an Fichte, ebenso am 4. Februar 95 an seinen, als Hauslehrer in Bern weilenden Freund und Stiftsgenossen Hegel, mit einer ausführlichen Antwort auf dessen zweiten Brief.[3] In Schellings Antwort vom 21. Juli 95 auf Hegels dritten, dankenden Brief[4] — der er seine zweite Schrift beilegt und in der er Hegel

[1] Aus Schellings Leben. In Briefen; 1. Band, Leipzig 1869, S. 54, 58, 62. Vgl. seinen ersten Brief an Hegel, ebenda, S. 73, letzte Zeile. — [2] Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel, Stuttgart und Augsburg 1856, S. 1 und 2. — [3] Aus Schellings Leben, S. 74, 77. — [4] G. W. F. Hegels Leben von Rosenkranz, Berlin 1840, S. 66, 69.

auf seine dritte Schrift in Niethammers philosophischem Journal aufmerksam macht — zeigt sich bereits nach der vorausgegangenen „leidenschaftlich produktiven Epoche Müdigkeit und Misstrauen gegen seine eigenen Leistungen".[1] Zudem folgte in diesem Sommer seine Disputationsarbeit und das theologische Examen, nach welchem die äusseren Lebenssorgen das stille Studierleben unterbrachen.

So berechtigen die drei Schriften auch durch ihre Sonderstellung im Entwicklungs- und Lebensgang ihres Urhebers zu einer Einzelbetrachtung, denn als ein zusammengehöriges Ganze scheiden sie sich von den vorausgehenden und nachfolgenden Werken. Voraus liegen nur theologische Arbeiten, historisch-kritischer Art — es sind also diese drei Abhandlungen die ersten und unmittelbaren Dokumente des erwachenden philosophischen Genius, in dessen einsame Bildungsarbeit[2] plötzlich die oben erwähnten Schriften Fichtes den schöpferischen Funken werfen und dadurch eine explosionsähnliche Produktionserscheinung hervorrufen, deren Eigenart ganz allein steht. Denn eben Schellings nächstfolgende philosophische Arbeit — die wahrscheinlich noch im Sommer 95 geschriebene „Neue Deduktion des Naturrechts" — zeigt selbst am besten, wie verfrüht einstweilen noch seine, in der Vorrede der zweiten Schrift schon ausgesprochene Lieblingshoffnung war: „Der Idee, ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen, Realität zu geben." Abgesehen von den neuaufblitzenden Ideen über das Leben, die schon die kommende Naturphilosophie ahnen lassen, ist dieser erste Ausbau der gewonnenen idealistischen Grundsätze zu einer Rechtsphilosophie so unproduktiv, dürr und schematisch, wie es bei dem Versuch eines Zwanzigjährigen, das ihm selber noch ganz fremde Gebiet menschlich-gemeinsamen Wirkens begrifflich zu gliedern, notwendig zu erwarten war. Über ein Jahr noch beschränkte er sich dann darauf, in Leipzig — wo er seine Hofmeisterstelle zu medizinischem und naturwissenschaftlichem Weiterstudium benützte — seine eigenen Gedanken an einer Kritik und Erklärung Fichtes und Kants fort-

---

[1] Dilthey, die Jugendgeschichte Hegels, herausgegeb. von der K. pr. Akad. d. Wissensch. 1905, S. 40. Vgl. Aus Schellings Leben, S. 79. —
[2] Die religionsgeschichtlichen Anfangsarbeiten sind abgedruckt S. W. I, S. 1—83; Aus Schellings Leben, S. 34—52. — Seine Freunde Hegel, Hölderlin, Renz hatten das Stift schon 1793 verlassen.

zubilden, in den einzelnen „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre", bis er erst Ostern 1797 mit den „Ideen zu einer Philosophie der Natur" neu und selbständig hervortrat, dem ersten Werke jener ununterbrochenen Reihe seines grossen schöpferischen Jahrzehnts. Aber der Anschauungsuntergrund, das Bildungsmaterial des Philosophierenden ist hier ein ganz anderes, naturwissenschaftlich bestimmtes geworden, das dem jungen, theologisch-historisch geschulten Tübinger Verfasser jener drei ersten Abhandlungen unbekannt war. Warum besitzen diese letzteren trotzdem — nicht nur für Schellings eigene Entwicklung, sondern für die gesamte Philosophie — eine wertvolle Bedeutung, die weder durch ihre unmittelbare Veranlassung in den Schriften Fichtes, noch durch den weiteren Hintergrund der damaligen Philosophie überhaupt, ausreichend erklärt werden kann? Die Antwort auf diese Frage versuchen die hier folgenden Betrachtungen zu geben.[1]

Wir gehen dazu aus von Schellings erster Abhandlung selbst, die wir zunächst rein sachlich, ihrem Inhalt nach, beurteilen wollen, um erst später auf ihre Beziehungen zu Kant und Fichte zurückzukommen. Betrachten wir sie so, nicht ohne Neugier, als die gleichsam unberührte Elementarkundgebung eines der grossen Denker, in welcher der vom philosophischen Trieb erfasste Jüngling zum allererstenmal bemüht ist, sein Erleben in Gedankenformeln zu fassen, so stehen wir mit ihren ersten Worten schon, befremdet, vor einem höchst abstrakten Gebilde — dem „Urphänomen" des Beziehungsbegriffs. In nichts anderes als in dieses schattenhafte, kahle Schema einer Wechselbeziehung zwischen Inhalt und Form der Philosophie kleidet Schelling seinen jugendlichen Herzensdrang! Diese gegenseitige Beziehung schlechthin ist der beherrschende Zentralgedanke seiner ganzen Abhandlung, die auch ihrem Aufbau nach der fortschreitende Versuch ist, ein ganz bestimmtes einzelnes Grunderlebnis immer weiter ausgreifend begrifflich zu klären. Dem modernen Leser freilich droht beim Beginnen derselben eine Enttäuschung und schwerlich wird sich an ihm zunächst der Abschiedswunsch des Ver-

[1] Der vorliegende Druck beschränkt sich auf eine Analyse der ersten Abhandlung. Eine, die drei ersten Jugendschriften als Ganzes umfassende, mehr prinzipielle Betrachtung wird in Bälde veröffentlicht werden.

fassers erfüllen: „Dass keinem seiner Leser das grosse Gefühl ganz fremd sei, welches die Aussicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens bei jedem, der es wert ist, die Stimme der Wahrheit jemals gehört zu haben, notwendig hervorbringen muss." Er selbst zwar nennt in dieser Nachschrift das Vorausgehende „notwendig trocken und wenig versprechend am Anfang", aber „die Sache, von der die Rede ist — Erreichung des letzten Ziels aller philosophischen Nachforschung — ist doch wohl durch anfängliche Verleugnung aller Reize der Einbildungskraft bei diesem ernsten Geschäfte nicht zu teuer erkauft" (S. W. I, S. 111). Das also wäre das letzte Ziel aller Philosophie, über die Art der Verbindung ihres Inhalts und ihrer Form ins Klare zu kommen? In der Tat behauptet auch der Anfang schon, es müsse „diese Macht, mit der sich dem Geist gerade hier jene bestimmte Verbindung aufdringt, den Gedanken veranlassen, dass im menschlichen Geiste gar wohl ein Grund derselben liegen möchte, nur dass bisher die Philosophie noch nicht zu ihm selbst hindurchgedrungen, wenngleich gerade durch ihn geleitet die absolute Verbindung eines bestimmten Inhalts mit einer bestimmten Form gesucht hätte" (S. W. I, S. 90).

Der ganze erste Teil — mit seinen Definitionen der Philosophie scheinbar eine methodologische Introduktion — ist nichts als ein erster, tastender Ausdruck dieses Beziehungserlebnisses schlechthin. In einem solchen kommt für Schelling das philosophische Bewusstsein zum Durchbruch überhaupt, in dem bestimmten Gefühl, dass Philosophieren ein Einigen bedeutet, ein Verknüpfen und Gewahren eines tief verschlungenen geheimen Zusammenhangs; charakteristischerweise noch bevor seine Glieder selbst fassbar werden, die erst später der zweite Teil zu benennen sucht: Denn was Form und Inhalt eigentlich besagen sollen, ist hier noch ganz unklar. Ebenso dunkel und farblos bleiben alle Bezeichnungen der Philosophie selbst, solange ihr Wesen nur erst durch die innere Beziehung zwischen ihrer Form und ihrem Inhalt ausgedrückt werden kann. Diese eigentümliche Beziehung allein ist somit die erlebte Grundtatsache, der Ausgangspunkt aller weiteren philosophischen Arbeit Schellings, und alle definierenden Worte und Sätze, alle an Fichte

sich anlehnenden vermeintlichen Beweise dieses ersten Teils sind nur sekundäre gedankliche Mittel, um in ihm über die Art jener Beziehung bewusst zur Klarheit zu kommen — sie als die gegenseitige Bedingtheit, als Wechselbeziehung zu begreifen. Die begriffliche Einkleidung dieses Versuchs, die Verlebendigung gleichsam des abstrakten Beziehungsverhältnisses durch das Fleisch und Blut realerer Gedankenmächte wird dabei erreicht durch die von Fichte entlehnte Doppeldefinition der Philosophie: erstens als Wissenschaft — d. h. als eines einheitlichen Ganzen von zusammenhängenden Sätzen, die alle schliesslich von einem höchsten, selbst in Bezug auf diese Wissenschaft unbedingten Grundsatze abhängen; zweitens als einer, durch keine andere mehr bedingten, nur in sich selbst gegründeten Wissenschaft, deren höchster Grundsatz also ein völlig unbedingter, „schlechthin absoluter" sein muss. Aus der Verbindung beider Annahmen folgt dann als Antwort auf die Titelfrage das Schlussresultat, dass die gesuchte Verbindung von Form und Inhalt der Philosophie schon auf ihren höchsten unbedingten Grundsatz zurückgehe, der als solcher weder nur inhaltlich, noch nur formal sein kann, sondern bei dem sich Form und Inhalt notwendig selbst herbeiführen, sich wechselseitig selbst begründen und so seine Unbedingtheit und Absolutheit eben durch ihre gegenseitige Bedingung, durch ihre Wechselbeziehung ermöglichen.

Will man die tiefere Bedeutung dieses scheinbaren Spielens mit einem gegebenen Wechselbegriff wirklich erfassen, so muss man gegenüber all den logischen Zwischengliedern der Gedankenkette (auf die der Anhang zum zweiten Teil näher eingeht) nur ihren Zweck allein im Auge behalten — das philosophische Erlebnis der erwachenden Persönlichkeit an den geistigen Kulturformen und Traditionen der Zeit zu orientieren: Mit Hilfe ihrer Begriffe wird das ursprüngliche, nach Lösung drängende Beziehungsgefühl vom Philosophen — darin von Anfang an verschieden von jeder religiösen oder künstlerischen Fassung — in ein Reich des Erkennens, des Wissens gehoben, in einen einheitlichen Zusammenhang aller Wissenschaften überhaupt, die aber selbst noch unbestimmt bleiben. Nur in der sie alle durchwaltenden Grundempfindung der Beziehung zwischen Form und Inhalt spricht sich als ihr bis jetzt einziges,

doch wesentliches Charakteristikum die schon gesicherte Gewissheit aus: sie allein erzeugt dieses ganze Vorstellungsgebäude der sich übereinander türmenden, einander bedingenden Wissenschaften nur, um es durchlaufend und wieder verlassend, sich in seinem letzten Schlussstein, in jenem höchsten, alles übrige bedingenden, sich selbst tragenden Grundsatz als die Wechselbeziehung einer Form und eines Inhalts wiederzufinden, die sich gegenseitig halten und erzeugen. Trotz aller Abstraktheit hat hiemit jenes ursprüngliche Lebensgefühl doch einen soweit verselbständigten, vereinfachten Ausdruck gewonnen, dass sich aus ihm zwei ganz verschiedene, elementare, seelische Kräfte oder Wirkungsarten erkennen lassen, die wir als das fragende und das antwortende, wissenschaftlich gesprochen als das erkenntnistheoretisch und das metaphysisch gerichtete Streben unterscheiden könnten: Wie sie noch unbewusst ineinander greifen bei jenem besprochenen, den philosophischen Durchbruch kennzeichnenden Gefühl der Beziehung — das seine beiden Elemente in der Frage auseinanderhalten, in der Antwort lösend vereinigen kann — so besteht vielleicht überhaupt der philosophische Prozess jeder reifenden Kultur recht eigentlich im gegenseitigen Erstarken, Sondern und Ausgleichen dieser fragenden und antwortenden Sehnsucht der Seele.[1]

Ohne hier jetzt beide zu den Phasen des geschichtlichen Prozesses noch irgendwie in Beziehung zu bringen — sei es nun, dass dieser letztere eine allmähliche Reinigung der erkenntnistheoretischen Fragestellung von aller metaphysischen Beimischung darstelle, oder dass in seinem Verlaufe beide ineinander verschlungen auf- und niedersteigen — soll zunächst nur ihre merkwürdige Verbindung deutlich

[1] Wie in der Religion die erste Frage „Was muss ich tun, dass ich das ewige Leben habe“ einen ethischen Zwiespalt offenbart, so beginnt das philosophische Beziehungserlebnis mit einer intellektuellen Frage, die zuerst jene erkenntnistheoretische Spaltung zwischen dem erkennenden Ich und dem, was es erkennen soll, gewahren lässt. Aber wie die Antwort der Religion über das ethische Gebiet hinausgreift in den tiefsten Grund unmittelbaren Lebens selbst, um in ihm eine alle Zweiheit umfassend überwindende Lösung zu suchen, ebenso ist die Antwort der Philosophie auf jene erkenntnistheoretische Frage nicht selbst rein intellektueller Art, sondern, ihren wissenschaftlichen Nährboden mehr oder weniger bewusst verlassend, sucht sie gleichfalls aus dem tiefsten Ganzen innersten Lebens heraus den Zwiespalt einheitlich zu überwinden.

werden, mit der Schellings Philosophie unmittelbar anhebt. Denn der Anfangsteil seiner ersten Schrift, der die Wechselbeziehung schlechthin an einem höchsten, alles Wissen beherrschenden Grundsatz auszudrücken sucht, ist seinem eigentlichen Grund nach erkenntnistheoretischer Natur; doch gerade in dem innersten Kern dieses Erkenntnisproblems, zu dessen reiner Herauslösung der kritische Zeitgeist herangereift war — in dieser neugewonnenen Selbständigkeit selbst schon wurzelt aufs neue das metaphysische Grundgefühl: Der oberste, das ganze Gewölbe der Wissenschaften krönende und haltende Schlusstein wird eben durch das Gleichgewicht ihrer, an ihm zur Ruhe kommenden Kräfte, zu dem sich selbst haltenden, freischwebenden Ring, an dem das Ganze hängt — ein Bilderwechsel, der um so leichter vor sich geht, als die vom Erdboden aufragenden Wissenschaften selbst noch ganz im Dunkel bleiben. Es ist klar, dass schon die beiden anfangs eingeführten Fichteschen Definitionen der Philosophie (Wissenschaft ein einheitlicher Zusammenhang; Wissenschaft ein unabhängiges Ganze) ihrer ganz verschiedenen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Herkunft nach zu unterscheiden sind. Der gemeinsame Oberbegriff der Wechselbeziehung aber, der bei Schelling das Resultat ihrer Vereinigung bildet, reicht in Wirklichkeit, als Erlebnisvorgang, in beide seelische Schichten oder Wirkungssphäre hinab — nur so kann er als einheitlicher Ausdruck das komplexe Grunderlebnis umfassen und durch seine mehrdeutige Benennung den logischen Übergang von einem Reich zum andern ermöglichen. Er umschreibt zunächst das Wesen des Erkennens, das sich in, selbst von nichts andrem mehr ableitbaren, Beziehungen erschöpft und darum durch die Wechselbeziehung von Form und Inhalt als gegenseitig bedingt oder — im eigenen Bereiche — als unbedingt charakterisiert wird. Aber da Form und Inhalt nicht getrennt bezeichnet werden, so kann ihre unbedingte Wechselbeziehung abermals zu einer Form werden, deren Inhalt nun „das Unbedingte" ist, das Absolute, das nicht mehr aus dem Reiche der Erkenntnis stammt.[1] „Einen unbedingten Inhalt" — so fragt die Erkenntnis-

[1] Vgl. K. Fischer, Geschichte der n. Phil. VII, S. 283: „Offenbar muss der oberste Grundsatz einen unbedingten Inhalt (oder das Unbedingte zum Inhalt) haben." In diesem „oder" und der hinzugefügten Klammer

theorie; „das Unbedingte zum Inhalt" — so antwortet die Metaphysik. „Könnten nicht durch irgend einen gemeinschaftlichen Grund Form und Inhalt zumal gegeben sein?" — mit dieser Frage beginnt Schellings Abhandlung. Er sucht diesen gemeinschaftlichen Grund erkenntnistheoretisch in ihrer Wechselbeziehung, durch die sie sich gegenseitig erzeugen; er findet ihn metaphysisch in einem absoluten Prinzip, das aus sich heraus beide erzeugt. Dabei ist er sich seltsamerweise des doppelten Erlebnisuntergrundes sowohl, wie seiner logischen Überbrückung bewusst, denn er spricht am Schluss der Deduktion, naiv genug, von „einem magischen Kreise, aus dem wir nur durch die Annahme herauskommen können, dass es ein oberstes absolutes Prinzip gebe, durch welches mit dem Inhalt des obersten Grundsatzes notwendig auch seine Form gegeben wird", während er kurz vorher noch diese Annahme verschleiert durch die zweimalige Anwendung des Begriffs der Wechselbeziehung von Form und Inhalt: einmal zwischen Form und Inhalt der — erkenntnistheoretischen — Philosophie, das andremal zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik als Form und als Inhalt; besser gesagt zwischen erkenntnistheoretischer und metaphysischer Fassung, oder zwischen „innerer und äusserer Form" des selbst forminhaltlichen Grundsatzes, wie sich Schelling unbehilflich, aber höchst lehrreich ausdrückt: „Die innere Form des Inhalts und der Form des Grundsatzes ist also die des Bedingtseins durch sich selbst, wodurch die äussere Form, die Form des unbedingten Gesetztseins erst möglich wird." (S. W. I, S. 93, 94.)

So konnte er sagen, dass die Titelfrage „durch blosse Entwicklung ihres Sinnes" gelöst worden sei: die eigentümlich gefasste Frage selbst hat die Antwort gegeben, denn er hatte in Wahrheit gefragt: wie ist die Antwort der Philosophie möglich? Die Frage nach der Möglichkeit einer Form der Philosophie ist nur zu beantworten — durch ihren Inhalt. Mit dieser paradoxen Formel sei die merkwürdige Verkettung von Methode und Ziel, Erkenntnistheorie und Metaphysik als der Ausgangspunkt von Schellings Philosophie noch nicht beurteilt, sondern zunächst festgestellt.

---

steckt eben das eigentliche Problem, dessen ausführliche Erörterung gerade hier von K. Fischer um so weniger zu verlangen ist, als ja sein ganzes Werk in letzter Hinsicht davon handelt.

Die Geschichte der Philosophie lehrt uns, und der in ihr Bewanderte war sich von vornherein bewusst, dass ein solcher Anfang des Philosophierens den erkenntnistheoretischen Gipfelpunkt der neueren Philosophie schon voraussetzt — die gewaltige Synthese Kants, in der der menschliche Geist zum erstenmal und endgültig sich des funktionalen Charakters seines Erkennens völlig bewusst geworden war — voraussetzt in der Fassung und Tendenz, die ihr Fichte zu geben versucht hat. — Zunächst ist klar, dass die in ihrer Allgemeinheit unendlich fruchtbare „Beziehung zwischen Form und Inhalt" als Schema und Leitfaden dienen kann für die methodische Betrachtung der sich allmählich von ihrem Entstehungsgrund loslösenden Philosophie überhaupt, wie ihrer zweiteiligen neueren Entwicklung insbesondere, die so merkwürdig gegensätzlich in England und Frankreich einsetzt, um den empiristisch-stofflichen Sensualismus und den rationalistisch-formalen Apriorismus aneinander zu immer schärferer Ausprägung ihres widerspruchsvollen Verhältnisses zu steigern, bis es durch Kants Konzeption des Transzendentalen aufgehoben und überwunden wurde, durch die er die beiden Elemente des Erkenntnisprozesses, „die ihn sonst abwechselnd für sich beanspruchten, als die an sich unwirklichen Elemente erkannte, deren Verschmelzung und Gegenwirkung die einzig legitime Erkenntnis erzeuge".[1] Dieser Leitfaden dient folgerichtig auch bei der Entwicklung von Kants Entdeckung selber, wie sie nunmehr ja genugsam klargestellt ist — von seiner allerersten Gegenüberstellung der logischen und der Realgründe bis zur höchsten abschliessenden Vereinigung des Relations- und des Substanzbegriffs in dem ganz neu gewonnenen Verhältnis von Objekt und Subjekt, das als eine das Mannigfaltige vereinheitlichende Bewusstseinsfunktion beide erst aneinander selbst ermöglicht — und wie sie sich dann wiederum im

[1] G. Simmel, Kant, Leipzig 1905, S. 35. — Vgl. zum folgenden ausser K. Fischer, Gesch. d. n. Ph. IV u. V (besonders Buch 4, 3. u. 4. Kap.) namentlich auch: O. Liebmann, die Metamorphosen des Apriori (Zur Analysis der Wirklichkeit. 3. Aufl., Strassburg 1904, S. 208 f.); und von den neuesten Darstellungen: E. Cassirer, das Erkenntnisproblem, Bd. II, Berlin 1907, 7. Buch; sowie die ersten 5 und die 13. und 14. von Simmels Vorlesungen. — Zur Verschiedenheit der Kantauffassungen vgl. auch K. Oesterreich, Kant und die Metaphysik, Berlin 1906 (2. Ergänzungsheft d. Kantstudien), S. 113.

Aufbau der Kritik der reinen Vernunft in immer neuer Steigerung durchsetzt: als gegenseitige Verkettung von Rezeptivität und Spontaneität beim Phänomenalismus der Ästhetik, von Sinnlichkeit und Verstand beim Schematismus der Analytik, von Verstand und Vernunft beim regulativen Prinzip der Dialektik. Damit aber scheint der erkenntnistheoretisch, endgültige Abschluss der neueren Philosophie, der in dem, alle Erkenntnis in ihre reinen Funktionsformen auflösenden Ertrag des transzendentalen Kritizismus wohl im einzelnen ständig berichtigt, prinzipiell aber nicht überholt werden kann und der hiedurch allen objektiven Inhalt, den das Erkennen für das Subjekt besitzt, aus seiner eigenen einheitlichen Formung — oder mit Liebmanns erschöpfendem Ausdruck „die Erfahrung als das Geschenk des Verstandes" zu begreifen lehrt — gerade durch die umfassendste, höchste Abstraktion wieder auf die in ihrer Einfachheit fast selbstverständliche Formel einer Wechselbeziehung zwischen Form und Inhalt zurückgeführt, und damit scheint auch jene Anfangsfrage Schellings und ihre antwortende Lösung bereits einleuchtend erklärt.

Allein gerade hier beginnt erst unser eigentliches Problem, das sich auch in die Frage nach dem innerlich notwendigen Fortgang der idealistischen Metaphysik fassen lässt — wie er in Kants späteren Werken einsetzt, die die von ihm selbst geschaffenen Schranken wieder zerbrechen und überschreiten und zum Ausgangspunkt von Fichte, Schelling, Hegel werden — eine Frage, die auch durch den ausführlichsten Nachweis der Unzulänglichkeit dieses Fortgangs noch nicht im geringsten beantwortet ist. Betrachten wir — um nunmehr endgültig auch über die sich vermischenden Begriffspaare von Erkenntnistheorie und Metaphysik, Frage und Antwort, Form und Inhalt ins klare zu kommen — die philosophische Bewegung der neueren Kultur gleichsam als die fortschreitende Veränderung ihres Forschungsstandpunktes, der, wie von inneren Kräften getrieben, unaufhaltsam dem Schwerpunkt des ganzen Systems zudrängt und ihn in Kants Vernunftkritik erreicht, so richtet sich unsere Frage nach eben den Kräften und Beziehungen, welche die intellektuelle Bewegung nicht in jenem Schwerpunkt dauernd zur Ruhe kommen, sondern gerade die höchste Kulturreife nur zu einem Durchgang werden lassen, gleichsam durch den vorüberschwindenden Moment

eines flüchtigen, labilen Gleichgewichts. Bestünde wirklich der philosophische Prozess einer Kultur nur in der allmählichen Sonderung der Erkenntnistheorie von aller Metaphysik, welch letztere schliesslich in ihrer Nichtigkeit der Selbstauflösung anheimfiele, so wäre ein solches gänzlich andersgerichtetes Weiterschreiten der Bewegung unerklärlich; so wäre mit ihrem Höhepunkt jener Kampf zwischen Frage und Antwort endgültig zum Abschluss gekommen dadurch, dass die äusserste und tiefste Fassung der Frage selbst schon die Antwort entschieden hätte; so wäre mit anderen Worten aller vermeintliche Inhalt der Philosophie auf blosse Formen reduziert und allein auf diese Bedeutung eingeschränkt. In Wirklichkeit war durch diese grösste Tat der philosophierenden Menschheit mit der kritischen Auflösung der erkenntnistheoretischen Frage nur deren eigene Beantwortung selbst gegeben, aber gerade dadurch zeigte sich in ganzer Deutlichkeit, dass hiemit die Antwort der Metaphysik noch keineswegs zusammenfiel, sondern dass diese vielmehr auf ein anderes, umfassenderes und in seiner inneren Notwendigkeit durch keinen erkenntnistheoretischen Machtspruch zu beseitigendes Bedürfnis gerichtet blieb. Nur so erklärt es sich, dass jene höchste erkenntnistheoretische Leistung, die schon die beiden streitenden Gewalten der Philosophie als Form und Inhalt miteinander versöhnt zu haben schien, einen so unmittelbaren und extremen Umschlag zur Folge haben konnte, der plötzlich jene glückliche Entscheidung wieder nur als blosse Form erscheinen und ihr gegenüber aus ganz anderen Lebenstiefen einen neuen Inhalt sichtbar werden liess, um erst mit ihm die alte Form zur wahren, eigentlichen Antwort zu erfüllen. Dass dieser neue Inhalt einer metaphysischen Antwort gleichwohl nach wie vor mit seinem begrifflichen Ausdruck an die Formen des erkenntnistheoretischen Gebiets gefesselt blieb — in dieser tragischen Verkettung zeigt sich die früher schon gestreifte Art des philosophischen Prozesses als ein Ringen zwischen unlöslichen Mächten, nur dass dieser strittige Zusammenhang jetzt gleichfalls in sein letztes, höchstes Stadium treten musste. Denn nach jener vollendenden Umformung der Erkenntnistheorie zum Kritizismus war nurmehr zweierlei möglich: Entweder war dadurch alle Metaphysik als ein Versuch mit unzureichenden Mitteln für alle Zeiten abgewiesen —

ein Entschluss, zu dem erst eine absteigende Kultur die volle Kraft und Reife finden konnte — oder es war eben durch jene Entdeckung der bisher unvollkommenen Vermischung nun erst die echte, reinste Metaphysik ermöglicht, die gerade auf die neugegründete, selbständig gewordene Erkenntnistheorie gegründet werden und ihrem eigenen Bedürfnis nach dem Absoluten jene Unabhängigkeit derselben dienstbar machen konnte — wenn es noch einmal zum letztenmal gelang, eine neue, jetzt erst mögliche Verbindung zwischen ihnen herzustellen. Dies ist der einzige, notwendige und bis ans Ende zu beschreitende Weg für eine Generation der Kulturhöhe, in der der metaphysische Drang viel zu stark und ungestüm emporquillt, als dass er mit der müden Resignation einer späteren Zeit unterdrückt werden könnte. Er ist die treibende Kraft des grossen Geistesprozesses, der mit Kant anhebend und in Hegel zur Ruhe kommend, noch einmal das bisher Unvereinbare auf neuer und höchster Stufe zu vereinigen unternahm.

Dieser Geistesprozess beginnt in dem Moment, mit dem seine Möglichkeit gegeben ist, d. h. schon in Kants eigenem Werk, in dem sich beide Ströme, der erkenntnistheoretische und metaphysische, kreuzen ohne zur bewussten Entscheidung zu kommen. Darin liegt auch die Berechtigung für die verschiedenartigen historischen Kantauffassungen, deren Gegensätze nur diese widerspruchsvollen Verhältnisse selbst spiegeln, denn man kann mit gleichem Rechte seine metaphysischen Tendenzen streichen, bezw. ins Transzendentale umbiegen, um so den dauernd wertvollen, metaphysikfreien Kern seiner Erkenntnisse zu erhalten, wie auch gerade auf ihnen bestehen bleiben, als auf den zeitgeschichtlich wirksamsten Faktoren, die darum von den Grössten der nachfolgenden Denker als die eigentlichen Kulturziele und -Forderungen ergriffen und zu Ende gedacht werden mussten. Unser Interesse — nicht unser Werturteil — richtet sich hier auf diese letzteren, um in Kants fortschreitendem Werk selbst schon die Art jenes neu sich bildenden Zusammenhangs zu erkennen. Denn sind einmal Erkenntnistheorie und Metaphysik zwei einander wesensfremden Strömen zu vergleichen, die bis zu einem gewissen Grade wohl vereinigt und getrennt werden können, ohne dass doch jemals einer den anderen ersetzen oder in sich aufnehmen könnte,

so hat auch Kant keineswegs die Metaphysik durch seine Erkenntnistheorie aufgehoben, sondern vielmehr ihre trübe, verworrene Mischung aufgelöst und die Metaphysik aus ihr allmählich hinausgedrängt, bis zum äussersten ihrer beiderseitigen Entfernung — der Kritik der reinen Vernunft. In ihr ermöglicht das unvergleichbar weite Auseinanderhalten beider Gebiete den ganz neuen „transzendentalen“ Einblick in das Wesen des einen, während nach ihr dann, beim Nachlassen der übermässigen Spannung bereits jene — eben durch die neugewonnene Erkenntnis veränderte — Annäherung und Wiedervereinigung beider Gebiete einsetzt. Ihre gewaltsame Trennung gelang am vollkommensten in der ersten der drei Kritiken, die erkenntnistheoretisch auf das transzendentale Bewusstseinssubjekt beschränkt bleibt, dessen klargelegte typische Funktionsformen von ihrem metaphysischen Spiegelbild nur wie von einem unwirklichen Schatten begleitet werden. Aber schon in der Kritik der praktischen Vernunft verschmilzt das transzendentale Subjekt des dort analysierten Freiheitsbewusstseins wieder mit dem transzendenten, metaphysischen Wesen selbst, während endlich die Kritik der Urteilskraft den Eingang in ein Reich eröffnet, in dem die strenge Trennung der Erkenntnisfunktionen und Willensordnungen wieder verblasst vor der Gewalt einer einheitlichen Weltanschauung, deren umfassender entwicklungsgeschichtlicher Kerngedanke abermals von einer immanenten Metaphysik blosser Erscheinungen aus, der transzendenten Metaphysik des in ihnen erscheinenden Wesens zudrängt. Der Eingang aber in dieses Reich — und nur auf die Hervorhebung dieses einen Punktes kommt es hier an — war durch den widersprechenden Anfang der kantischen Kritiken keineswegs verwehrt, denn jene anfänglichen, erkenntnistheoretischen Entscheidungen waren ohne Macht über die ganz andersartigen, metaphysischen Erscheinungen der letzten Kritik. Als Tatsachen des Lebens konnten diese nicht mehr aus dem forminhaltlichen Erkenntnisschema eines mechanistischen Weltbildes erklärt werden, sondern es kehrte in ihnen jener tiefere metaphysische Inhalt wieder, dessen alte Form zerbrochen war, ohne dass dadurch aber auch die Unmöglichkeit einer neuen, reineren Fassung schon erwiesen worden wäre. So klar sie jetzt längst zutage liegt — so ist doch wohl zu beachten,

dass gerade Kants Entdeckung der absolut gültigen reinen Bewusstseinsgesetze des „metakosmischen Apriori", die mit der Auflösung der alten Metaphysik Hand in Hand ging, für den in der menschlichen Sehnsucht ewig lebendigen Inhalt der letzteren ein ganz neues und noch unversuchtes Bindeglied zum Absoluten darbot. Dies ist der neue Zugang zum alten Reich, den Kant selbst, halb wider seinen Willen eröffnet und zum Teil schon, unbewusst, betreten hatte: er stand schliesslich am Eingang, unsicher gleichsam, und müde vom überlangen Weg, im offenbaren Widerspruch zu seinem Ausgangspunkt, an dem er die Zugänglichkeit jenes wesenhaften Reiches überhaupt verneint hatte, noch ohne Voraussicht seiner weiteren Wanderung.

An eben diesem Endpunkt beginnt die Bahn Schellings, und darin ist schon ein bestimmter Unterschied in der Klarheit über Art und Ziel des Wegs begründet. Es ist für den heute Lebenden besonders schwer — nach der unendlichen Fülle eines an philosophischen Werken und deren Verarbeitung überreichen Jahrhunderts, inmitten ganzer Bibliotheksäle von Kantlitteratur — nicht mit durchaus unhistorischen Anforderungen an ein solches, ursprünglich hervorbrechendes metaphysisches Grundgefühl heranzutreten, dessen unmittelbares Verständnis allein seinen vollen Wert auch für die Gegenwart übermitteln kann. Das erwachende, elementare metaphysische Empfinden — ausgedrückt nur erst durch das besprochene Beziehungsgefühl, das seine Lösung nur in der Gewähr eines absolut gesicherten Zusammenhangs finden kann — dieses allererste, gleichsam noch unkörperliche Gefühl kleidet sich sofort in das Gedankenmaterial des Wissens, als die einzige ihm zugängliche Ausdrucksmöglichkeit, und diese Möglichkeit war hier von Anfang an schon durch Kants Kritizismus in nie zuvor erreichter Schärfe zwiefach beleuchtet: Kants Anfang schien sie zu verneinen, durch die Loslösung der Metaphysik von der Erkenntnis überhaupt; sein Ausgang schien sie wieder zu bejahen durch seinen eigenen tieferen, abermaligen Versuch. Die Entscheidung im zweiten Sinne war damit schlechthin notwendig, und ihr musste der anfängliche Widerspruch weichen, was sich durch einen charakteristischen Umschlag des Bewusstseins vollzieht: Kants kritischer Anfangspunkt lag in der Er-

kenntnistheorie, in ihr vollzog er die allmähliche Auflösung des metaphysischen Substanzbegriffs in den erkenntnistheoretischen Relationsbegriff, ohne aber damit den Erlebnisuntergrund des ersteren aufgehoben zu haben; Schellings Anfangspunkt liegt von vornherein in diesem selbst, und darum beginnt er umgekehrt mit dem Versuche der Zurückgewinnung des metaphysischen Absolutums gerade aus dem gereinigten, höchsten Relationsbegriff der unbedingten Wechselbeziehung, die sich als das Wesen des Erkennens nunmehr ergeben hatte. Denn nur an dieser neuen, tiefsten Durchdringung des Erkenntnisgebietes konnte die Wiederanknüpfung der Metaphysik überhaupt noch einmal gelingen. So war die begriffliche Fassung der Substanz für den Kant der Kritik der reinen Vernunft schliesslich zur Bedingung des nun erst ganz durchschauten Erkennens geworden; eben dieses Erkennen wurde für Schelling zur Bedingung des nun erst vollkommenen Erfassens der Substanz, der sich Kant späterhin aufs neue genähert hatte. Dieser merkwürdige Umschlag spiegelt nur auf letzter Stufe, gleichsam aufs äusserste zusammengedrängt, die innige Beziehung wieder, die zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik besteht und die die Grundlage des philosophischen Prozesses bildet. E. Cassirer hat erst jüngst als den Ertrag des letzteren das allmähliche Bewusstwerden und logische Abgrenzen jener beiden Ströme bezeichnet, und aufs klarste dabei den typischen, geschlossenen Verlauf der metaphysischen Tendenz hervorgehoben, die — das Erkennen als das vollgültige Versöhnungs- und Vereinigungsmittel einer ursprünglichen Entzweiung benutzend — an ihrem schliesslichen Endziel immer wieder gerade das Gegenteil erreicht; denn die Erkenntnis ist zur blossen Beziehung zwischen gänzlich unerkennbar Bleibendem geworden. Allein der letzte, reifste Ausgang der Erkenntnistheorie ist diesem metaphysischen Endergebnis viel ähnlicher, als es dem Erkenntnistheoretiker selbst scheinen will: auch sein endgültiger Ertrag läuft in die funktionale Zweiheit reiner Beziehungen zwischen selbst nicht mehr Ergründbarem aus, und diese Ähnlichkeit, verstärkt noch durch den Erlebniswert, den beide Male gerade das Moment der Beziehung besitzt, macht den berührten Umschlag nicht nur möglich, sondern notwendig: Wie diese letzte Umformung der Erkenntnistheorie ihre prinzipielle, endgültige

Vollendung darstellt, so musste auch erst die auf sie gegründete Metaphysik, als die letzte und reifste ihrer möglichen Gestalten, durch ihr eigenes Scheitern den gleichermassen endgültigen, letzten Beweis ihrer prinzipiellen Unmöglichkeit erbringen, deren Anerkennung vorher durch jene eigentümliche, den tieferen und letzthin unüberbrückbaren Unterschied beider Gebiete verschleiernde Ähnlichkeit für die zuversichtsfreudige Generation dieses Versuches selbst unmöglich war.

Erst damit sind wir in den Stand gesetzt, Schellings philosophische Anfangsformel ihrer ganzen Bedeutung nach zu würdigen und sie nunmehr auch so zu verstehen, wie es, ihrer sonderbaren Gestalt nach, unwillkürlich schon am nächstliegenden schien — als den bewussten Stilausdruck der neuen Metaphysik. Wechselwirkung zwischen Form und Inhalt — das ist das Wesen des Stils, im höchsten Sinne reinster Einheit das Wesen des vollendeten, als klassisch bezeichneten Stils. Wie die Entwicklung der Kunst im Ringen zwischen Form und Inhalt nach ihrem höchsten Stile trachtet — der nur durch die vollste Reife der Form erreichbar ist, weil sie allein den höchsten Inhalt wirklich fassen kann, und nach dem nurmehr Sinken und Wiederzerfallen möglich ist — so lässt sich auch die Geschichte der Philosophie als ein Ringen nach dem reinsten Stil betrachten, das vor dem höchsten Ausgleich Form und Inhalt unklar noch vermischt; Kant aber eröffnet die klassische Epoche, weil er die Form zu neuer und reinster Vollendung zu führen vermochte, dadurch, dass er in ihr selbst schon gleichsam den Kampf von Form und Inhalt zum Austrag brachte und gerade durch diese Konzentration den letzteren in voller Wirklichkeit noch einmal auf höherer Stufe zurückgewann. So bestätigt auch dies heterogene Gebiet das tiefsinnige Wort Hebbels: „Form ist der höchste Inhalt“, denn jede Steigerung des Formvermögens ist bei noch ansteigender Kulturentwicklung gleichbedeutend mit inhaltlicher Vertiefung.[1] Es

---

[1] Damit freilich sind auch die Vergleichspunkte erschöpft, denn während die Kunst auf ihrem Gipfel das völlige Gleichgewicht beider erreicht, zeigt die Entwicklung der Metaphysik nur in steigender Deutlichkeit, dass ihre einzig mögliche Form des Erkennens für ihren höchsten Inhalt — die volle absolute Lebenseinheit — unzureichend ist, weil eben jener Inhalt das ganze formale Gebiet des Erkennens als einen Faktor schon enthält und

ist darum nicht richtig, von einem Rückfall des späteren Kant und der nachkantischen Denker in den vorkritischen Dogmatismus zu sprechen, denn in der Tat war diese dogmatische Metaphysik des ausgehenden 18. Jahrhunderts anderer, reiferer Art wie die des 17., wie jene wiederum gegenüber der des ausgehenden 16. Jahrhunderts. Auf den steigenden prinzipiellen Unterschied dieser drei Stufen einzugehen, ist hier nicht der Ort, wo nur die abschliessende und deshalb unvergleichbar wertvolle Bedeutung der letzten und höchsten für das Verständnis der Gesamterscheinung deutlich werden sollte. Ihre kulturelle Fruchtbarkeit ist durch die intellektuelle Selbsttäuschung ihrer Urheber nicht zu teuer erkauft, wohl aber ist es Pflicht der Nachwelt, sich über die notwendige Art derselben sine ira et studio klar zu werden und daraus Kraft zu schöpfen für den unumgänglichen Entschluss, die nach der Fülle der Weltanschauung drängende Besinnung wie inmitten der Gedankenfäden festzuhalten, die sich endlos vom Ich zum All hinüberschlingen, ohne doch das Band zu knüpfen — um so die Bewegung sich gleichsam an der starren Schranke stauen zu lassen. Denn immer wieder — selbst wenn die erkenntnistheoretische Resignation den intellektuellen Zirkel längst auf sein kleinstes Mass eingeschränkt hat — belebt sich ihre schemenhafte Dürre mit dem langentbehrten Ausdruck ursprünglich metaphysischen Empfindens, und ihr tiefer, voller, an zurückgehaltener Kraft gereifter Goldton verkündet, wie schwer und schmerzlich

darum nie durch ihn allein zu fassen ist — so wenig wie durch den andern Faktor, den die Religion ebenso einseitig ausgebildet hat und daher an dem gleichen Ziel wie die Metaphysik, an der einheitlichen Weltanschauung gleichermassen scheitert, bezw. die Kulturentwicklung der Menschheit gleichsam zu der Pendelschwingung zwischen diesen beiden Polen zwingt. Gerade diese, so eigenartig verschlungene Verkettung aber, die den, eine Zweiheit einschliessenden und nach der erlösenden Form suchenden metaphysischen Inhalt in seiner Verwirklichung doch nur auf die, jene letzte Zweiheit von Willen und Gedanken nicht mehr umfassenden Form des Erkennens einschränkt, macht andererseits die philosophische Entwicklung der reifenden Kultur zu jenem unablässig bitteren Ringen um ein letzthin doch versagtes Ziel. Nach notwendigem Gesetz steigern sich die Annäherungen daran zu immer reineren Vereinigungsversuchen, um erst auf ihrem Höhepunkt auch zugleich die Unzulänglichkeit endgültig in voll ausgebildeter Klarheit zu offenbaren, denn es ist einer späten Kultur verwehrt, ihre schon allzu reich differenzierten Seiten zu der vollkommenen Einheit zusammenzuschliessen, die ihr Jugendalter noch im Keim zu bewahren glaubte — wenngleich diese Forderung das treibende Gesetz ihrer Entwicklung bleibt.

dies erzwungene Entsagen dem unablässig nach dem Kranze letzter Einheit greifenden, unzureichenden Menschengeist wird! Hier vielleicht reiften die köstlichsten Früchte einer absteigenden Kultur, die noch den Duft und Glanz der vollen Höhe in ihrer herbstlich geklärten Herbheit ahnen lassen, die höchsten philosophischen Möglichkeiten der grösseren Vergangenheit still innehaltend zusammenfassen — wenn sie auch eben damit unerbittlich den späten Stand eines nie mehr zu verjüngenden, gealterten und rastlos alternden Prozesses deutlich machen.

II.

„Die Transzendentalphilosophie kennt ihn (den metaphysischen Träger unseres Selbstbewusstseins) ebensowenig als irgendwelche dogmatische Metaphysik ihn kennt; aber sie unterscheidet sich von aller dogmatischen Metaphysik dadurch, dass sie im erfahrungbedingenden, mit sich identisch bleibenden Bewusstseinssubjekt die oberste Bedingung der gesamten Aussenwelt und Innenwelt aufweist und dann, ohne den vergeblichen Versuch das Unerkennbare zu erkennen, an den unübersteiglichen Grenzen der menschlichen Intelligenz resignirend Halt macht."

Otto Liebmann.
(Gedanken und Tatsachen II, S. 50.)

Absichtlich haben wir in diesem ersten Teil so lange unsere Aufmerksamkeit nur auf Schelling und Kant allein gerichtet, um vor allem die Haupt- und Grundbedingung von Schellings Philosophieren hervorzuheben, von der aus sein Verhältnis und seine Abhängigkeit von Fichte erst verständlich werden kann. Denn die Erkenntnis, von der bisher allein die Rede war, die unmittelbare Reife für die höchste Forderung der Zeit, konnte Schelling von niemand anderem übernehmen, weder von Kant noch von Fichte; sie ist das göttliche Geschenk der philosophischen Genialität, wie sie in jedem der drei grossen nachkantischen Metaphysiker spontan und unabhängig aufleuchtet, als die Grundvoraussetzung, auf welcher dann erst die gegenseitigen gedanklichen Beziehungen verschiedenartig sich erheben. Es geht nicht an, Schellings Anfang von vornherein aus Fichtes Wissenschaftslehre abzuleiten, die damals noch gar nicht existierte, sondern ihr wirklicher Einfluss wird erst aus der Betrachtung ihres gleichzeitigen, allmählichen Entstehens deutlich. Die Erklärung dafür, dass Schelling als der einzige den Anfang Fichtes in seiner innersten Bedeutung sofort erfasste, kann nicht in Fichte gefunden werden, sondern nur in ihm selbst, in seiner Fähigkeit, das in ihm erwachte metaphysische Bewusstsein am Studium Kants sogleich in das eigentliche

Kernproblem zu kleiden, das als solches zunächst weder als Bewusstseins- noch als Welterkenntnis auftritt, sondern in der prinzipiellen, rein formalen Frage wurzelt nach seiner letztmöglichen Verwirklichung durch die erneuerten Erkenntnismittel. Dass Schelling zu dieser abstrakten Klarheit von Anfang an die Kraft hatte, das macht ihn eben zu dem grossen Philosophen, das unterscheidet ihn von allen diis minorum gentium der Schulze, Maimon, Beck und Reinhold, die nur an die Kritik der reinen Vernunft festgeklammert, von dem weiteren Problem der Metaphysik gar keine Ahnung haben konnten, so wenig wie ihre modernen Nachfolger, für die Kants spätere Werke schlechterdings nicht existieren, dieses Problem überhaupt kennen — wohlgemerkt handelt es sich jetzt nicht um die Auflösbarkeit, sondern um das Verständnis des Problems und seiner notwendigen Existenz. Dass aber Schelling dies intuitive Verständnis unmittelbar auch in die begriffliche Tat umsetzen konnte, schon in seinen allerersten Worten, dass ihm das „Dass" zugleich auch schon das „Wie" entschieden hatte — dies verdankt er erst ausschliesslich Fichte, dessen Schriften vom Jahre 1794 ihm die Gedankenformulierung für sein eigenes notwendiges Bedürfnis darboten. Wir haben darauf schon früher kurz hingewiesen, anlässlich jenes Grundsatzes, der im ersten Teil das ursprüngliche Beziehungsgefühl begrifflich präzisieren sollte, und wir kommen nun auf ihn, als den ersten der drei Hauptsätze der Wissenschaftslehre noch eingehender zurück, um Art und Wesen dieser übernommenen Begriffsverknüpfung zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik genauer klarzulegen.

Wie Liebmann in der „Klimax der Theorieen" die von jeder metaphysischen „Theorie 3. Ordnung" geforderte absolute Wahrheit scharf abgegrenzt hat von der hypothetischen bezw. empirischen aller Theorieen 2. und 1. Ordnung, so findet man dort auch das einzig mögliche Wahrheitskriterium metaphysischer Systeme[1] „sofern sie mit dem Anspruch apodiktische Wissenschaft vom absolut Realen zu sein auftreten" klargestellt — das eben nur dann existieren

[1] Die Klimax der Theorieen, Strassburg 1884, 6. Kap., sowie die Definition auf S. 38: „Metaphysisch ist eine Spekulation, eine Theorie, oder auch eine vereinzelte Behauptung, welche sich über alles Relative hinausversetzen zu können, mithin etwas absolut Reales geistig zu erfassen glaubt."

würde, „wenn es irgendwelche Sätze von axiomatischer Evidenz gäbe, die gleich den Grundsätzen der reinen Logik und reinen Mathematik, eine über das aktuelle Erfahrungswissen hinausreichende absolute Überzeugungskraft besässen, gleichzeitig aber zum Unterschied von jenen nicht nur etwas Formales, sondern etwas Materiales aussagten“. Genau dieses Kriterium fordert, wie wir gezeigt haben, Schelling am Anfang seines Philosophierens, an dem er die begriffliche Gestaltung dieser Forderung — bis zu ihrer letzten Konsequenz des höchsten forminhaltlichen Grundsatzes — bei Fichte bereits vorgebildet fand. Die hauptsächlichste Bedeutung des letzteren für unsere Aufgabe liegt daher in seinem Grundsatz selbst, denn dieser allein verlieh erst jenem formalen Bedürfnis Gehalt und Wert, er versprach erst, jene Forderung auch wirklich zu erfüllen, und seine Konzeption ist darum auch bei Fichte selbst der methodischen Klarlegung lange vorangegangen. Sie beruhte letzthin auf der Stärke und Ausschliesslichkeit, mit der sich Fichte die Berührungsmöglichkeit beider Reiche, des erkenntnistheoretischen und metaphysischen, als Erlebnistatsache zu eigen machte, und die ihm diese flüchtige Möglichkeit zu der dauernden Gewissheit einer Identität, und zum Fundament einer immer folgerichtiger ausgebauten Weltanschauung werden liess. Dieser Berührungspunkt liegt im Zentrum der Persönlichkeit, als das einheitliche mit sich identisch bleibende Ich, das in der Erkenntnistheorie als Urbedingung der Bewusstseinswelt erscheint, das in der Metaphysik erst in die geheimnisvollsten Tiefen hinabdeutet, und das endlich im Leben selbst als Individualbewusstsein der Person eine so alltägliche Rolle spielt, ohne damit freilich ihre tatsächliche Beziehung zueinander irgend begreiflicher zu machen, deren Grundverhältnisse Liebmann in dem markanten Bilde zusammengedrängt hat: „Das individuelle Ich ist eine Welle im ewigen Okeanos; das transzendentale Bewusstseinssubjekt ist der Atlas, welcher unsere Welt auf den Schultern trägt; aber dieser Atlas fusst auf unergründlichem Boden, von dem wir nur das Eine wissen, dass er ist; — id, quod in se est.“[1]

---

[1] Gedanken und Tatsachen, Bd. II, Strassburg 1904, S. 40, 41. Vgl. dazu die noch ausführlichere Unterscheidung des „individuellen“, „transzendentalen“ und „metaphysischen“ Ichs bezw. Substrats, ebenda S. 50, 51.

Es ist bekannt, wie Fichten diese Mehrdeutigkeit des „Ich" — das er, entsprechend der obigen Dreiteilung, als empirisches, reines und absolutes Ich prinzipiell wohl unterschieden aber keineswegs in dieser Trennung festgehalten hat — im Verein mit dem ebenso mehrdeutigen Ausdruck des „Setzens" — der bald die ganze Fülle metaphysischer Realität, bald das weit engere, erkenntnistheoretische Gebiet blossen Vorstellens umfasst — zu der Überzeugung brachte, die innere Macht seines tiefen Erlebens mit der theoretischen Formel seiner drei Grundsätze wirklich gefasst und logisch zugänglich gemacht zu haben. Diese theoretisch so leicht zu durchschauende Täuschung war nur möglich durch die Stärke ethischen Empfindens, mit der Fichte in dem individuellen Ich, dem scheinbaren Vereinigungs- und Verwechslungspunkt des Erkenntnistheoretischen und Metaphysischen, zugleich die innersten Bedürfnisse der sittlichen Persönlichkeit umfasste: Eben weil diese letzteren, in Fichte übermächtig lebendig, auch ihrerseits dem absoluten Urgrund des Persönlichen zudrängten, unterstützte ihre Kraft noch die Forderung nach voller Einheit der intellektuellen und sittlichen Persönlichkeit, deren Ausgleich im individuellen Leben so von beiden Seiten her gleichsam zur unbedingten Erfüllung gesteigert werden konnte, weil das gleichzeitige, unbewusst sich gegenseitig sichernde Fühlbarwerden beider Wege zu jenem letzten dunklen Urgrund — vom erkenntnistheoretischen zum metaphysischen; vom ethischen zum religiösen — die wirkliche Unzulänglichkeit jedes einzelnen Wegs verdeckte. Nur diese völlige Einheit von Erkenntnistheorie und Metaphysik ist allein und ausschliesslich das Ziel und der in sich geschlossene, einige Zweck der drei Sätze, mit denen Fichte, als den alle übrigen Wissenschaften scheinbar bedingenden Grundsätzen, seine Wissenschaftslehre eröffnete. Nur diese Forderung hat in Fichtes „Rezension des Aenesidemus" die Berichtigung und Vertiefung des Reinholdschen Grundsatzes veranlasst; sie hat sich in seiner nächstfolgenden Schrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre" zu den beiden Hauptfragen[1] nach dem (metaphysischen) Gehalt und der (erkennt-

[1] „1. wie ist die Gewissheit des Grundsatzes und wie ist 2. die Mitteilung dieser Gewissheit möglich?" K. Fischer, Gesch. d. n. Ph. VI, S. 291.

nistheoretischen) Form entwickelt, die die Philosophie an jede Wissenschaft richtet, und die sich bei ihr selbst nur gegenseitig beantworten können in einem höchsten unbedingten Grundsatz, derart „dass der Gehalt desselben seine Form, und umgekehrt die Form desselben seinen Gehalt bestimme" (F. W. I, S. 49). Eben weil sein höchster Grundsatz in Wirklichkeit nicht beides restlos in sich vereinigt, darum entfaltet er sich zu der Dreiheit von Sätzen, von denen der erste in Wahrheit metaphysische, der zweite erkenntnistheoretische Bedeutung besitzt, während ihre scheinbare Vereinigung im dritten nur zu einer unendlichen, ungelösten und unlösbaren Aufgabe führt. Es sind die alten obersten Sätze der Logik, die nach der schon zitierten Erklärung eben dann ein Wahrheitskriterium metaphysischer Systeme abgeben würden, wenn ihre formale Aussage zugleich eine materiale wäre, und die diesen materialen Inhalt durch die Einführung des Fichteschen „Ich" erhalten: so wird aus dem principium identitatis der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre,[1] in welchem „Ich" im Sinne der absoluten Substanz, „Setzen" im gleichen, rein metaphysischen Sinn genommen ist, während die erkenntnistheoretische und ethische Bedeutung nur als Unterton hereinspielt; so wird aus dem principium contradictionis der zweite Grundsatz,[2] in welchem „Ich" und „Setzen" rein erkenntnistheoretisch gebraucht werden, und ihr metaphysischer und ethischer Nebensinn unausgesprochen hindurchschimmert. Jeder dieser Sätze für sich, ohne Nebenbedeutung ist unangreifbar, ohne doch mit dem anderen logisch verknüpfbar zu sein: erst die „Synthese" dieser „These" und „Antithese" im dritten Grundsatz[3] mengt beider Bedeutungen durcheinander und verdeckt ihren Widerspruch nur durch die scheinbar zu lösende Aufgabe, in der nach wie vor Logik und Ethik, theoretisches und praktisches Ich vergeblich nach Einheit ringen, ohne dass doch dieses metaphysische Ziel mit den erkenntnistheoretischen Mitteln — weder der Fichteschen Kategorienlehre, als der „pragmatischen Geschichte des menschlichen

---

[1] „Ich bin Ich"; „das Ich setzt ursprünglich sein eigenes Sein". F. W. I, S. 98. — [2] „Nicht-Ich ist nicht Ich"; „Es wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich". Ebenda, S. 104. — [3] „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen." Ebenda, S. 111.

Geistes",[1] noch seiner Sittenlehre, als der realen Begründung jenes Prozesses — in Wahrheit zu erfassen wäre.

Diese Aufgabe der Vereinigung, der Identifikation von Leben und Erkennen, die sich in Fichtes höchstem Grundsatz verbirgt und sich im dritten Satze ausdrückt, ruft zu ihrer Lösung nicht nur das System der theoretischen und praktischen Wissenschaftslehre hervor, sie allein ist auch der erzeugende Grund des grossen rastlosen Wandels in Fichtes Denken selbst, der ununterbrochen die „Wissenschaftslehre" zur „Lebenslehre" vertieft und ihre Vollendung zum religiösen Leben selber werden lässt — nur um am Ende des gewaltigen Ringens beim Erfassenwollen des absoluten Lebens als Grund (und doch auch Inhalt!) des Erkennens die gleiche Unzulänglichkeit zu offenbaren, die mit dem allerersten Schritt schon gegeben war; aber auch um bis zuletzt mit steigender Kraft an diesem einen, ewig ursprünglichen Leben und göttlichen Sein festzuhalten, das schon am Anfang als die Grundbedingung alles „Ich" die ganze Konzeption beherrschte und ins Leben rief.[2] Wir haben auf diese Verhältnisse[3] im einzelnen des werdenden Systems hier um so weniger einzugehen, als dessen Entstehung nach dem Vorgang von Kabitz[4] nun auch gerade nach seinen beiden heterogenen Wurzeln in Logik und Ethik gesondert in der übersichtlichsten Weise von E. Fuchs[5] verfolgt und dargelegt worden ist. Hier sollte einzig und allein dieser, Erkenntnistheorie und Metaphysik verbindende, Charakter der Wissenschaftslehre hervorgehoben werden, weil auf ihm ausschliesslich ihre ganze Bedeutung für Schellings erstes Denken beruht. Wir haben die Möglichkeit dieses Einflusses, seine Empfänglichkeit für dieses Grundproblem aller Metaphysik, zu-

---

[1] F. W. I, S. 222. Eine von Dilthey (a. a. O.) und Medicus (Fichte, 13 Vorlesungen, Berlin 1905) zitierte Stelle. — [2] Ihre einheitliche Darstellung im ganzen Wandel ist seit langem als ein Meisterwerk K. Fischers bewundert. — [3] Manche Aufklärung hierüber bietet E. v. Hartmanns Geschichte der Metaphysik II., Leipzig 1900, S. 63 f.; auch J. G. Fichtes Leben und litt. Briefwechsel I, Sulzbach 1830, S. 236 f. Eine Bestätigung findet obige Charakterisierung der drei Grundsätze in der neufichteanischen Studie von F. Medicus: Kantstudien 1907, insbesondere S. 58—68. — [4] Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenslehre aus der Kantischen Philosophie, Kantstudien 1901. — [5] Vom Werden dreier Denker; Tüb. Leipzig 1904, 1. Teil, I. u. II. Abschnitt, insbesondere S. 179 f.

nächst aus seinem eigenen Wesen und Erleben an dem Vorausgehenden deutlich zu machen versucht, während im Anhang die tatsächlichen Grundlagen des litterarischen Einflusses verfolgt worden sind. Hier erübrigt nun noch, als das Wichtigste, die innere Bedeutung und den Wert dieser Übernahme für Schellings philosophische Entwicklung zu beurteilen.

Dieser Wert folgt unmittelbar aus einer Vergleichung der Schellingschen Fassung des Kerngedankens der Wissenschaftslehre, wie sie in seiner ersten Schrift, insonderheit in ihrem zweiten Teil vorliegt, mit ihrer Entstehung und Darlegung bei Fichte selbst. Es liegt am nächsten, ihn, fast noch rein äusserlich, in der Verkürzung und Zeitersparnis, in dem Arbeitsgewinn zu sehen, der den Nachfolger um so rascher den weiteren Weg fortsetzen lässt. Auch K. Fischer hat schon darauf hingewiesen, wie „die Philosophie in ihrem Fortgange von Kant zu Fichte und Schelling sich mit jedem Schritte zu verjüngen strebte", und wenn wir auch Leibniz mit berücksichtigen, so ergibt sich eine auffallende Steigerung und Konzentration der intellektuellen Entwicklung: Man könnte — in dieser Hinsicht — Leibniz' ganzes Leben gleichsam als ein stetige, klärende und vermittelnde Aneignung der Gedankenelemente seiner Kultur und ihrer Vergangenheit verstehen, ohne dass sich die Perioden endgültiger Verarbeitung und eigener Neugestaltung der Gesamtheit scheiden liessen, wie sie erst später im Lebenswerk Kants heranreifen sollten. Dem gewaltigen Bildungsstoff, den dann noch Kant, auch im Anschluss an Leibniz, durchzuarbeiten hat, bis nach dem geheimnisvollen Jahrzehnt von 1770—80 in seinem 57. Lebensjahre die Kritik der reinen Vernunft als fundamentale Neuorganisation des Erbes ans Licht tritt, entspricht bei Fichte die Aufnahme der Kantschen Leistung selbst, die er sich von 1790 an zu eigen macht, und die vier Jahre wiederum, nach denen er aus dem Ganzen der Kritiken nun für sich, mit 32 Jahren, eine Einheit neu gebildet hat, verschwinden noch gleichsam in das seelische Werden selbst bei Schelling, der 19 jährig zur philosopischen Arbeit erwacht, Fichtes Tat schon voll erfasst hat. In dem Vorausgehenden wurde darzutun versucht, warum dieses Benützen und Weiterführen von fremder Geistesarbeit überhaupt möglich war, warum sich in diesen Denkern

gleichsam nur ein einziger Prozess in immer reinerer, immer schärferer Fassung durchzusetzen scheint, warum das Ziel der Wissenschaftslehre, die systematische Vollendung und methodische Entwicklung der kritischen Selbsterkenntnis, „gleich in den ersten Grundzügen, in dem Begriff und der Aufgabe der Wissenschaftslehre" schon prinzipiell erreicht und sichtbar wird, warum Schelling hiefür „von sich aus so empfänglich und vorbereitet" ist, „dass er fast gleichzeitig mit Fichte selbst auf der Höhe dieses Standpunktes erscheint, . . . dass er die Sache gleich in der Wurzel erfasst".[1]

Der Grund von dem allen ist ein formaler — die Notwendigkeit, die für das metaphysische Erleben besteht, seine Realität in den engen erkenntnistheoretisch logischen Grenzen des Denkens durchzusetzen. Wir haben das Aufsteigen dieses Problems aus den lebendigen Tiefen von Kants fortschreitendem Werk verfolgt und sahen Fichte die Lösung erringen, die die Wissenschaftslehre für diesen Kampf darbietet. Eben weil es sich nur um den einen prinzipiellen Punkt handelt, auf den sich letzthin der philosophische Problemstreit reduziert, konnte Schelling ihr Ergebnis sofort aufgreifen, gerade seinem prinzipiellen, formalen Charakter nach, dessen gesteigertes, die Darstellung vereinfachendes Hervortreten die Schellingsche Fassung trotz aller Anlehnung deutlich von der Fichtes scheidet.[2] Statt der ethischen Wucht, die Fichtes Schriften durchzittert, statt des

---

[1] K. Fischer, Gesch. d. n. Ph. VII, S. 6 u. 281.

[2] Dieser Unterschied lässt sich schon an ihrem Verhältnis zu Kants Kritiken entwickeln: Fichte ging von den beiden ersten aus, den entgegengesetzten Polen der Erkenntnis- und Freiheitslehre, deren fruchtbare Spannung in der Entwicklungslehre der dritten Kritik eine höhere Synthese ahnen liess. Er setzte es sich zur ersten philosophischen Aufgabe, eine Erläuterung zur Kritik der Urteilskraft zu schreiben — statt dessen gab er sein eigenes Werk, das nicht bei jener, sondern bei der Kritik der praktischen Vernunft und ihrem Verhältnis zur theoretischen einsetzt. Von neuem, auf selbständiger Basis musste sich die Synthese abermals in eigenem Erleben durcharbeiten, das bei Fichtes Werk nunmehr beide Pole, nicht wie bei Kant nacheinander, sondern gleichzeitig und gleichmässig umfasste, um in der scheinbaren Zurückwendung des Denkens, des Erkennens zu sich selbst, bezw. seinem unbewussten Untergrund, in Wahrheit das sittliche Wollen und Handeln in voller Stärke mit einfliessen zu lassen. Demgegenüber ist, theoretisch, von Anfang an Schellings Ausgangspunkt schon die dritte Kritik selbst, denn er findet die vereinigende Leistung im Prinzip mit Fichtes Grundgedanken gegeben und kann auf diesem Fundament sogleich ruhig und sachlich weiterbauen.

ständigen Ringens und Ineinanderschiebens der ,,theoretischen und praktischen Reihe" — um einen Ausdruck Fuchs' zu gebrauchen — finden wir in Schellings Arbeit eine geradezu kühle, formale Abstraktheit allein, die nur in den Schlussätzen einen kurzen, überraschenden Blick auf die innerlich glühende Begeisterung gestattet. Die beiden, zeitlich einander so nahe liegenden, fast zusammenfallenden Schriften Fichtes und Schellings von 1794 scheinen gleichwohl durch ein ganzes Leben geschieden — so gross ist der Schritt vom siegesgewissen, aber noch unmittelbaren Erobern der Überzeugung zu ihrer, von Beginn schon, auch theoretisch, gesicherten Übernahme. Es fehlt in Schellings Darstellung völlig der Ausdruck für den ethischen Unterbau bei Fichte, der gerade dem letzteren die eigentliche Kraft zur theoretischen Ausführung erst verliehen hatte, als die Frucht der grossen Kampfjahre seiner inneren, sittlichen Entwicklung. Trotzdem vermag der jugendliche Schelling den theoretischen Ertrag voll und ganz zu übernehmen, wie als Erfüllung seiner eigenen Sehnsucht. So spricht er auch in der Einleitung, bei Erwähnung von Fichtes Schrift, von seinen ,,vorgefassten Gedanken", durch die allein es ihm möglich war, ,,in den tiefen Gang jener Untersuchung — wenn nicht ganz, doch vielleicht mehr, als es ihm ohnedies gelungen wäre — einzudringen, und den Zweck derselben, endlich eine Auflösung des gesamten Problems über die Möglichkeit der Philosophie überhaupt herbeizuführen, als einen Gegenstand, mit dem er schon zum voraus einigermassen vertraut geworden war, zu verfolgen" (S. W. I, S. 88).

Bis ins einzelne liesse sich diese zielbewusste, klare Sicherheit nachweisen, mit welcher Schelling nur einen Teil, den ersten, der dreiteiligen Schrift Fichtes ,,Über den Begriff" herausgreift, und aus ihm, mit Berücksichtigung ihres dritten Teils, sowie der ,,Rezension" und ,,Grundlage" ein neues logisches Gefüge gestaltet, das auf die innerlich bedingte formale Notwendigkeit des ganzen Problems gebaut ist, weil er glaubte ,,durch blosse Entwicklung des Begriffs jener Aufgabe den einzig möglichen Weg ihrer Auflösung gefunden zu haben" (S. W. I, S. 89). Statt dessen versucht hier der Anhang, diesen gedrängten logischen Entwicklungsgang selbst darzulegen. Seine selbständige Betrachtung lässt die beiden grossen

Fragen nach „Gehalt und Form", d. h. letzthin die beiden sich vermischenden Grundströme des Metaphysischen und Erkenntnistheoretischen nunmehr als ineinanderspielende Bezeichnungsarten eines formalen Verhältnisses erscheinen, und doch wird auch an dieser einfachen „Urform aller Wissenschaft" schon sichtbar, dass eine widerspruchsvolle Verknüpfung von heterogenen Gebieten das Grundproblem und die grosse Sehnsucht aller Philosophie lösen soll: das Erkennen durch sich selbst schon zu metaphysischem, vollem Erleben zu erhöhen.

Anhang: Schellings erste philosophische Schriften lassen sich scheinbar restlos aus ihren litterarischen Voraussetzungen ableiten, so unvergleichlich günstig lagen dieselben, und so klar sind sie noch zu übersehen. Er hat seine Werkstatt, nach Hegels Ausdruck, vor den Augen des Publikums aufgeschlagen, und es gibt keine Entdeckungen und Überraschungen in ihr aufzugraben — alles liegt einfach und offen. Die Hauptvoraussetzung seiner Arbeit bilden die drei Kritiken Kants, genauer die erste, in deren Studium er aber, bestärkt durch die weiter reichenden Aussichten der zweiten und dritten Kritik, von Anfang an über ihre Grenzen hinausstrebt. Unterstützt wurde dieses Streben durch die in eben dieser Zeit erscheinenden „elementarphilosophischen" Schriften Reinholds, G. E. Schulzes Kritik derselben und S. Maimons „Versuch über die Transzendentalphilosophie".

So gelten auch von Schelling die Worte, mit denen K. Fischer seine Darstellung der Wissenschaftslehre einleitet: Wie für Fichte so ist auch für Schelling der Standpunkt zur Lösung seiner Aufgabe (der „Begründung des gesamten Wissens aus einem einzigen Prinzip") „sowohl in seinem eigenen Entwicklungsgange als in der geschichtlichen Lage der Philosophie selbst vorbereitet. Er hat in Kant seinen Ausgangspunkt, in dem Geiste der Vernunftkritik seine Richtschnur, in Reinhold seinen Vorgänger, in Aenesidemus steht ihm der skeptische Gegner, in Maimon der skeptische Anhänger der kritischen Philosophie gegenüber. . . . Reinhold bezeichnet die Aufgabe, Aenesidemus und Maimon den Weg, jener in negativer, dieser in positiver Weise". (VI, 287.) Überdies, und dies ist die Hauptsache, wird Schelling auch noch die Lösung der Aufgabe selbst in ihren prinzipiellen Grundgedanken von Fichte dargeboten in dessen drei Schriften des Jahres 1794, den unmittelbaren Grundlagen von Schellings, im gleichen Sommer entstehender Erstlingsarbeit.

Man könnte im Besonderen Fichtes erste Schrift die Taufpatin der Einleitung nennen, in welcher Schelling von der Vorbereitung seines Problems im Studium Kants Rechenschaft gibt, und, ähnlich wie Fichte in der „Rezension des Aenesidemus", die Angriffe Schulzes auf Kant und Reinhold zurückweist durch eine tiefere Begründung der von letzterem versuchten

Fortbildung des Kritizismus, eine Begründung, deren Bedürfnis auch Maimon zu fühlen scheine, und die eben Fichte in seiner zweiten Schrift gegeben habe. Der erste Abschnitt derselben („Über den Begriff der Wissenschaftslehre überhaupt“) bildet die Grundlage vom ersten Teil der Schellingschen Schrift; der erste Teil von Fichtes dritter Schrift („Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre“) die Grundlage ihres zweiten Teils; und erst ihr dritter Teil schlägt selbständigere Bahnen ein. So gibt es wohl in der ganzen philosophischen Litteratur keine Originalabhandlung, die so vollständig und klar auf ihre Vorbilder und Grundlagen zurückführbar wäre. Schelling beginnt sogar mit denselben Anfangsworten wie Fichte: „Philosophie ist eine Wissenschaft,“ d. h. — und damit führt er seine erste, aus Fichtes Ausführungen (Vgl. F. W. I, 43) zusammengefasste Definition der Philosophie ein — „sie hat einen bestimmten Inhalt unter einer bestimmten Form“ (S. W. I, 89). In diesen Worten liegt sie erst verschleiert, dunkel, wie ein zur Lösung reizendes Rätsel. Diese merkwürdige Verbindung von Form und Inhalt kann nicht Willkür sein; ein tieferer, gemeinschaftlicher Grund wird aus der Geschichte der Philosophie vermutet, und als im menschlichen Geiste selbst liegend angedeutet. Um ihn zu finden folgt die zweite Definition: „Wissenschaft überhaupt ist ein Ganzes, das unter der Form der Einheit steht“ (S. W. I, 90; vgl. hiezu F. W. I, 40). Es müssen also alle ihre Teile (Sätze) unter einer einzigen höchsten Bedingung (Grundsatz) stehen, die als solche nur eine sein kann und sowohl Form wie Inhalt ihrer Wissenschaft bedingen muss. Aus diesen beiden Definitionen ergibt sich die erste Folgerung: Jene Verbindung zwischen Form und Inhalt muss also bei der Philosophie als Wissenschaft schon auf eine Verbindung zwischen Form und Inhalt ihres höchsten Grundsatzes zurückgehen. Es ist klar, dass schon die zweite Definition die Wechselbedingtheit von Form und Inhalt in sich schliesst, denn jener höchste Inhalt der Wissenschaft ist eben zugleich auch der Grundsatz, der von ihrer systematischen Form einheitlich getragen wird, und so bedingen sich in ihr Form und Inhalt gegenseitig. Da dies aber durch eine eindeutige Begriffsbestimmung noch nicht zum Ausdruck kommt, sondern nur erst mit den Worten angedeutet wird, dass der höchste Grundsatz Form und Inhalt zugleich bedinge, so erfordert die endgültige Klarheit noch eine dritte Definition, die abermals in neuer Form jene Wechselbeziehung verbirgt. „Philosophie als Wissenschaft,“ so lautet sie, „soll selbst durch keine andere Wissenschaft bedingt sein“. Hiemit endlich ist die Unbedingtheit ihrer höchsten Bedingung, jenes obersten Grundsatzes, zunächst seinem Inhalt nach erreicht, der zugleich allen Inhalt der Wissenschaften überhaupt begründet. Da nun sein schlechthin unbedingter Inhalt, wie die erste Folgerung ergab, mit seiner Form schon verbunden ist, so muss auch diese selbst schlechthin unbedingt sein, und ihre anfänglich gesuchte Verbindung ist also die der gegenseitigen Bedingtheit allein, der Wechselbeziehung. Diese letzte Folgerung war ohnedies schon in der dritten Defi-

nition, der „Unbedingtheit“ des höchsten Grundsatzes, selbst enthalten, die aber hier nur in der Verbindung mit der zweiten Definition gebraucht wurde, um aus der logischen Beziehung beider das Rätsel der ersten Definition aufzulösen.

Solche logische Beziehungen allein begründen auch den Fortgang des zweiten Teils, der nun den Grundsatz auszusprechen und zu entwickeln hat, denn es geht schon aus der Anfangsdefinition hervor, dass sich nur dreierlei aus jener Wechselbeziehung zwischen Form und Inhalt ergeben kann, wenn kein neues und fremdes Gedankenelement hinzukommt: nämlich eben jene Beziehung zwischen den beiden Gliedern und diese letzteren, einzeln genommen. Anders ausgedrückt: die Unbedingtheit bezw. das Bedingende, die Bedingung selbst; die Bedingtheit bezw. das Bedingte; und die Beziehung beider Gegensätze selbst. Logisch entwickelt werden sich daher drei Sätze aufstellen lassen, deren erster die Wechselbeziehung (bezw. die Unbedingtheit), deren zweiter die Form (bezw. die Bedingtheit), deren dritter den Inhalt (bezw. die Verbindung jener) betonen kann. Es wird also beim ersten Satz Form und Inhalt unbedingt sein (er steht „unter der Form der Unbedingtheit“), beim zweiten nur die Form (er steht „unter der Form der Bedingtheit“), beim dritten nur der Inhalt (er steht unter der Form einer Beziehung zwischen Bedingtheit und Unbedingtheit). Etwas anderes ist nicht möglich; die Zuordnung aber der einzelnen Glieder dieser zwei Benennungsreihen zueinander erscheint hier noch gänzlich als blosse Willkür der Namengebung. Absichtlich ist diese logische Verkettung hier so ausführlich dargelegt, um sie als den reinen Ausfluss der allerersten Definition zu kennzeichnen. Die verschiedenen Namen für die Seiten des einen Grundverhältnisses sind zunächst gleichgültig. Ihren Zusammenhang nennt Schelling die drei Grundsätze der Wissenschaft, oder ihre „Urform“.

Diese Urform aller Wissenschaft folgt aus dem höchsten Grundsatz selbst, der die beiden andern unmittelbar bedingt. Er muss als „schlechthin unbedingter“ Satz einen unbedingten Inhalt haben; dieser muss also ursprünglich schlechthin gesetzt, oder anders ausgedrückt, durch sich selbst gesetzt sein. Schelling nennt ihn das ursprünglich sich selbst setzende „Ich“, das hier nur einen Namen für den absoluten Inhalt des höchsten Grundsatzes bedeute. Dieser Inhalt bedingt nun seine schlechthin unbedingte, d. h. „nur durch den Grundsatz selbst bestimmte“ Form, die „Form der Unbedingtheit“, die folglich hier in dem Sichselbersetzen, in dem absoluten Gesetztsein besteht. Der Grundsatz lautet also einfach: „Ich ist Ich.“ Wie sehr dies zunächst blosse Namen für die oben klargelegten Begriffsverhältnisse sind, zeigt sich darin, dass Schelling jenen Grundsatz auch in ganz allgemeiner Form als „A = A“ aussprechen kann, wenn „A“ statt „Ich“ als Symbol des sich selbst setzenden, absoluten Inhalts genommen wird.

Ebenso ergibt sich der zweite Grundsatz, bei dem nurmehr die Form unbedingt, der Inhalt aber bedingt sein soll. Dieser letztere ist daher als

Gegensatz zum unbedingten Inhalt des ersten Grundsatzes „Nicht-Ich“, oder „Non A“ zu nennen. Er muss unmittelbar seine schlechthin unbedingte Form bestimmen. Daher steht dieser zweite Grundsatz unter „der Form der Bedingtheit“ — denn „Nicht-Ich ist nicht Ich“, oder „Non A ∓ A“. Die Form des Ichs ist Unbedingtheit, die Form des Nichts-Ichs ist Bedingtheit — in immer neuen, deutlicher ausgeprägten Wendungen werden die anfänglich gesetzten Verhältnisse beleuchtet.

So bleibt endlich die dritte Form, die als die Verbindung der beiden ersten selbst bedingt ist — die „durch Unbedingtheit bestimmte Bedingtheit“. Sie ist naturgemäss die Form des dritten Satzes, bei dem nurmehr der Inhalt unbedingt ist. Auch dieser entsteht durch die Verbindung jener beiden ersten Inhalte — aber wie kann eine Verbindung von Unbedingtem und Bedingtem selbst unbedingt genannt werden? Es ist klar, dass hier die beiden von uns unterschiedenen Bezeichnungsweisen des Grundverhältnisses einander widerstreiten. Das geheimnisvolle Unbekannte dieses Verhältnisses, das mit einem ebensolchen Unbekannten in der Wechselbeziehung verharrt, wurde einmal als Form und Inhalt, einmal als Bedingtes und Unbedingtes einander entgegengesetzt, und beide Namenpaare waren zwei unabhängige Bilder eines und desselben Unbenennbaren. Gleichwohl aber bringt Schelling sie in seiner Deduktion in Beziehung zueinander, was durch ihre Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit erleichtert wird, sowie durch den Umstand, dass auch im logischen Satzbegriff sich Form und Inhalt gegenüberstellen lassen. — Nach der einen Ausdrucksweise wurden die beiden Gegensatzpole des Wechselverhältnisses in den zwei ersten Grundsätzen einzeln aufgestellt: als das Unbedingte („Ich“) im ersten und das Bedingte („Nicht-Ich“) im zweiten Satz. Folglich muss der dritte nun ihr Verhältnis, die Wechselbeziehung, mit anderen Worten ihr Entgegengesetztsein selbst enthalten. Eben dies ist aber nach der anderen Ausdrucksweise schon im ersten Satz ausgesprochen — als Unbedingtheit (und damit als Verbindung) von Form und Inhalt zugleich. Es bleiben daher für die beiden anderen Sätze nur die gegensätzlichen Glieder selbst, als „unbedingte Form“ und „unbedingter Inhalt“ wie sie hier genannt werden. Somit ist zweimal dasselbe gesagt, aber auf verschiedene Art und in verschiedener Anordnung, und die Vereinigung führt daher im dritten Grundsatz zu einer naheliegenden Schwierigkeit in der Ausgleichung jener mehrdeutigen Namen. — Aber Schelling spricht diesen Satz auch gar nicht aus, sondern deutet nur an, dass er von einem Dritten handle, in dem „das Ich und das Nicht-Ich beide nur insofern gesetzt sind, als sie wechselseitig einander ausschliessen“. — Die letzteren Worte entstammen der ersten Ausdrucksweise, die hier im dritten Grundsatz die Wechselbeziehung beider Gegensatzglieder fordert. Die konsequente Durchführung auch der zweiten Benennungsart aber nötigt zu der Erklärung, dass der Inhalt dieses dritten Satzes insofern unbedingt sei, als das Ich in jenem „Dritten“ eben dadurch, dass es sich ein Nicht-Ich entgegensetze, nur sich selbst setze. Doch leuchtet

ein, dass dieser Name „Ich“, der für das Unbedingte eingeführt worden war, nun nicht auch gleichzeitig für die Beziehung zwischen Unbedingtem und Bedingtem passen kann, denn diese neue Modifikation des Ich, das sich erst durch ein Entgegensetzen des Nicht-Ich in einem Dritten setzt, ist etwas durchaus anderes als das „ursprünglich sich selbst setzende Ich“, und darf nicht mit dem gleichen Worte benannt werden ohne Täuschung und Verwirrung zu stiften.

Gerade hier endigt Schelling seine Entwicklung mit einer logisch-formalen Zusammenstellung der drei Sätze, die unwillkürlich an die rechtfertigende Anmerkung erinnert, mit welcher Kant die Einleitung zur Kritik der Urteilskraft schliesst: „. . . . . so muss nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1. die Bedingung, 2. ein Bedingtes, 3. der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Einteilung notwendig Trichotomie sein“ — und doch befinden wir uns hier schon in einer ganz anderen Welt des Fühlens, Erlebens und Gestaltens, nicht nur Kant, sondern auch Fichte gegenüber. Hinter der scheinbar nur leicht veränderten Nüancierung der Begriffe verbirgt sich eine innere prinzipielle Wandlung fundamentaler Art, aus der zugleich mit psychologischer Notwendigkeit für jeden der einander ablösenden grossen Denker die Unmöglichkeit folgte, das Werk seines Nachfolgers wirklich zu würdigen und anzuerkennen. Das beste Beispiel ist Fichtes Brief (Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel, S. 16) nach Kants absprechendem Urteil über die Wissenschaftslehre vom 7. August 1799, an Schelling: „Wer weiss, wo schon jetzt der junge feurige Kopf arbeitet, der über die Prinzipien der Wissenschaftslehre hinauszugehen und dieser Unrichtigkeiten und Unvollständigkeiten nachzuweisen versuchen wird. Verleihe uns dann der Himmel seine Gnade, dass wir nicht bei der Versicherung, dies seien fruchtlose Spitzfindigkeiten, und wir würden uns darauf sicherlich nicht einlassen, stehen bleiben“ u. s. f. Dieser Brief war eben an den „jungen feurigen Kopf“ selbst gerichtet, und Schelling konnte später feststellen, wie K. Fischer (VII, S. 487) schalkhaft bemerkt, „dass diese Gnade Fichten nicht verliehen worden. Aber auch Schelling gehörte für den ähnlichen Fall nicht unter die Begnadigten“. „Die Füsse derer, die dich hinaustragen, sind schon vor der Tür“ — schrieb Hegel schon in der Vorrede seiner Phänomenologie, im gleichen Jahr mit Schellings Streitschrift gegen Fichte (1806). Den Epigonen erst ist es gegeben, den Gesamtgehalt mit gleicher Gerechtigkeit und gleicher Ehrfurcht vor jedem der grossen Kämpfer zu umfassen, und dies wird erleichtert durch die scharf ausgeprägte völlige Verschiedenheit der vier Persönlichkeiten, deren jede unvergleichbare und gewaltige Züge genug besitzt, um jene tiefe innerliche Liebe zu erwecken, die Vorbedingung wahrhaften Verstehens ist. Schelling ist nicht die sympathischste unter ihnen und bewahrt darum das Verständnis des ganzen Geistesprozesses vor der Gefahr einseitiger Voreingenommenheit

---

III.

„Jedes metaphysische Genie drückt eine Seite der Wirklichkeit, die so noch nicht erblickt worden war, in Begriffen aus. Ihm geht diese Seite auf im metaphysischen Erlebnis. Biographisch angesehen besteht dieses aus einer Reihe von Erlebnisvorgängen, sie werden aber zum philosophischen Erlebnis, indem in ihnen ein allgemeiner Sachverhalt aufgefasst wird. Die Energie des Erlebens, verbunden mit dieser eigenen Fähigkeit, in unpersönlichem Verhalten den allgemeinen Sachverhalt im Erlebnis zu gewahren, macht das Genie des Metaphysikers aus . . . . In jedem originalen metaphysischen Kopf ist eine gewisse Art zu gewahren das erste, sie gibt allem was von ihm ausgeht, Farbe und Ton, und im Verlauf seiner Entwicklung entsteht logisches Bewusstsein, Begründung und systematische Durchbildung dessen, was in seiner Art Wirklichkeit zu sehen enthalten ist."

Wilhelm Dilthey.
(Die Jugendgeschichte Hegels, S. 61, 153.)

Diese Worte müssten sich auch an unserem Beispiel erweisen lassen, und wir sind nun in seiner Erörterung weit genug vorgeschritten, um den Versuch dazu zu unternehmen, so aussichtslos er auch noch scheinen möchte. Denn gerade am ersten Teil von Schellings Schrift schon ist deutlich geworden, wie unpersönlich abstrakt, wie schattenhaft allgemein hier das metaphysische Erlebnis zum Durchbruch kommt — fast rein nur als methodologische Klarheit über die Bewusstseinstatsache selbst, bei der von einer spezifischen Art der Wirklichkeitserfassung nicht gesprochen werden kann. Der zweite Teil aber, der diese methodische Aufgabe prinzipiell löst, durch die Aufstellung der drei obersten Sätze einer neuen Metaphysik, hat nur gezeigt, wie vollständig dieser metaphysische Gehalt vom Werk und der persönlichen Errungenschaft Fichtes übernommen war. Allein nur die gedrängtere Anordnung der Ableitung, die schärfere Fassung der formalen Bedingtheit blieb das Eigentümliche Schellingschen Denkens. Im dritten Teil seiner Arbeit, dessen Selbständigkeit schon J. E. Erdmann hervorhebt,[1] müsste sich demnach am deut-

[1] Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Gesch. d. n. Phil., III. Band, 2. Hälfte, Leipzig 1853, S. 77.

lichsten die Eigentümlichkeit seines originalen Empfindens aufzeigen lassen, falls eine solche im grossen Philosophen von Anfang an vorhanden und herrschend ist.

Es scheint nach dem Vorausgehenden am nächsten zu liegen, eine solche in Richtung des Formalen zu suchen, um so mehr, als der Schlussteil sich ausschliesslich auf diesem Gebiete bewegt. Der charakteristische Unterschied im Fortgang der Gedankenentwicklung gegenüber Fichte, der schon im ersten und zweiten Teil anhob, ist hier auffallend gesteigert: Für Fichte ist der dritte Grundsatz nur der Anfang eines sofort einsetzenden rastlosen Prozesses, die „Grundsynthese", die in ständig neuer Entgegensetzung und neuen Synthesen den Aufbau der theoretischen Wissenschaftslehre durchläuft, nur um im praktischen erst den Stützpunkt des theoretischen Teils zu finden und hier die andere Seite ihres Wesens im unendlichen Streben zu erfüllen. Seine methodische Ableitung der Kategorien ist ein sprechendes Zeugnis für den inneren Spannungszustand der Wissenschaftslehre, die ihr Ziel, die unmittelbare Vereinigung des Logischen und Ethischen, nur durch ein ständig weiterführendes Um- und Neubilden behaupten kann — wie es sich dann im grossen in der unaufhörlich fortschreitenden Umbildung von Fichtes Philosophie wiederholt. Für Schelling ist mit seiner, den zweiten Teil abschliessenden Zusammenstellung der drei Grundsätze „das Problem, das der eigentliche Gegenstand dieser Abhandlung war, gelöst" (S. W. I, S. 101). Auch er gibt nun im dritten Teil eine Ableitung von Kants Kategorien, aber sie bildet gerade den besten Beweis für den früher angedeuteten Fortschritt vom unmittelbaren Erobern der Überzeugung zu ihrer schon theoretisch gesicherten Übernahme: Die Spannung des unablässigen Weiterdringens ist hier verschwunden; das philosophische Erlebnis bedarf zu seiner Sicherung nicht mehr eines dialektisch-logischen Prozesses, sondern ist zu einer ruhenden, in sich geschlossenen „Urform aller Wissenschaft" geworden, deren Grundverhältnis auch die Lösung des Zwiespalts als bereits gesichert erscheinen lässt. Dieses Grundverhältnis wird dann im System der Kategorien wiedergefunden und dargelegt, nicht aber das letztere zur Stütze und Entwicklung der philosophischen Aufgabe verwendet. Es ist vielmehr dem System der Metaphysik koordiniert, wie eine

verschiedene Ausdrucksweise der gleichen Tatsache. Nicht das Werden und die Geschichte des menschlichen Geistes, sondern sein Wesen und seine Eigenart wird hier betrachtet. Damit ist ein grundsätzlicher Unterschied gegenüber Fichte erreicht, der in den wenigen, abstrakten Ausführungen doch ein wesentlich anders geartetes Lebensgefühl erkennen lässt, das im Grunde Schellings Arbeit vom ersten Wort an unausgesprochen bedingt hat.

Durch dieses erst wird erklärlich, dass der jugendliche Schelling beim Einkleiden seines, an Kant gereiften, philosophischen Erlebens in die Fichteschen Formeln die früher dargelegte formale Bedingtheit mit einer solchen sicheren Ruhe als ihren eigentlichen Kern herausgreifen konnte, dass er mit seinem einfachen und elementaren Beziehungsbewusstsein Kants und Fichtes schwierige, weitreichende Theorien ursprünglich zu durchdringen und ihren Gehalt unmittelbar dem eigenen Werden fruchtbar zu machen vermochte, dass ihm der abstrakte Niederschlag des erlebten philosophischen Fundamentalereignisses im Grundbegriff der gegenseitigen Beziehung, der Wechselwirkung, zu einem wahren Zauberstab wurde, der die verschlossenen starren Gedankenreiche öffnete, weil er ihren eigentlichen Sinn enthüllte. Nachdem wir Einfluss und Wirkung jener beiden Vorgänger kennen gelernt haben, können wir nunmehr — im Schlussteil zugleich auch den rätselvollen Anfang erst völlig erhellend — versuchen, als dritten und wesentlichen Faktor dies eigene Vermögen Schellings zu bestimmen, das sich hier zuerst auch in den begrifflichen Folgerungen als eine selbständige Kraft dokumentiert. Denn mit dem Ergreifen dieses neuen Gedankenmittelpunkts, der Wechselwirkung selbst, um dies zunächst als den abstrakten Ausdruck des neuen Bewusstseins hervorzuheben, war für Schelling auch schon die originale Disposition seiner ersten Abhandlung gegeben; die sich damit ganz von selbst von Fichte immer weiter entfernte: hatte ihr erster Teil die gegenseitige Beziehung aufgestellt, die, wie wir zeigten, Metaphysik und Erkenntnistheorie selbst verbindet, so folgt im zweiten die metaphysische, im dritten die erkenntnistheoretische Darstellung dieses Grundverhältnisses der ganzen Schrift, die so, für sich abgeschlossen, als selbständiger kleiner Versuch neben die beginnende Wissenschaftslehre treten

konnte. Der erste Teil sollte die Bedeutung dieses Zentralbegriffs der Wechselbeziehung für bie erkenntnistheoretisch-methaphysische Aufgabe der Philosophie überhaupt deutlich machen, die in dieser Fassung schon im Herzpunkt der Kantschen Problementwicklung, im Ausgleich zwischen theoretischer und praktischer Vernunft einsetzte; der zweite Teil hat seine Bedeutung für die Metaphysik an der Benützung der Prinzipien Fichtes gezeigt, dessen fortschreitendes System eben diesen Ausgleich sich zum Ziel setzte, so dass Schelling dasselbe mit der Aufstellung der drei Grundsätze allein dem Kern nach erfassen konnte, obwohl sie bei ihm nur als Folge dieses begrifflichen Grundverhältnisses erscheinen. So hat nun der dritte Teil in seiner erkenntnis-theoretisch-logischen Bedeutung nur noch die selbständige Stellung dieses letzteren zu bestätigen und beweist damit unsere Ausführungen im ersten Teil über das Verhältnis von Substanz- und Relationsbegriff: Im Gefühl des engen Zusammenhangs von Erkenntnistheorie und Metaphysik wird hier in der Wechselwirkung als Relation schon die Urkategorie erkannt,[1] deren einfaches Grundverhältnis das erkenntnistheoretische System der Kategorien ganz ebenso bedingt und beherrscht, wie sein substanzialer Ausdruck das metaphysische System der Grundsätze. Die von Kant unterschiedene analytische und synthetische Form, diese „Urform alles Denkens" wird der Form der Unbedingtheit und Bedingtheit der beiden ersten Grundsätze gleichgesetzt, aualog ihre Vereinigung im dritten Grundsatz der Verbindung von analytischer und synthetischer Form. Die Deduktion der Grundsätze beantwortet so die Frage nach Herkunft und begründendem Prinzip dieser Formen durch die dreiteilige Urform selbst. Eben diese wird in der Kantschen vierfachen Kategorien- resp. Urteilstafel aufgezeigt, indem zunächst die Gruppe der Relation als unmittelbarer Ausdruck der Urform herausgehoben, und ihr Grundverhältnis dann in den drei übrigen Gruppen, sowohl unter sich, wie in den drei einzelnen Kategorien jeder Gruppe wiedergefunden wird. Auf diesen letzteren Umstand weist Kant selbst hin, in der zweiten Anmerkung des folgenden, auch von Schelling zitierten § 11 und im nächstfolgenden berührt er

---

[1] Vgl. hiezu, namentlich in Hinsicht auf das spätere System: E. v. Hartmann, Schellings philosophisches System, Leipzig 1897, S. 80.

direkt das dreiteilige Verhältnis im Nachweis der durchgängigen Analogie zwischen dem scholastischen Satz des unum verum bonum und seiner ersten Kategoriengruppe der Quantität. Schelling nennt solche Stellen ,,einzelne Strahlen, die dieser bewundernswürdige Geist auf ein Ganzes der Wissenschaften hinwirft" und ,,Bürge der Richtigkeit derjenigen Züge, mit welchen Fichte denselben zu charakterisieren versucht hat" und er glaubt, dass Kant an der ,,Ableitung der Kategorien aus einem Prinzip aller Form", an der Zurückführung aller einzelnen ,,gleichsam ex abrupto" aufgestellten Formen auf jene Urform nur dadurch verhindert worden sei, dass er die letztere durch Gleichsetzung der analytischen ,,Gattung" mit der synthetischen blossen ,,Art" schon zu sehr spezialisiert und sie daher in eine Reihe unter die andern gesetzt habe (S. W. I, S. 105, 6). Der wirkliche Grund hiefür liegt allein in der schon berührten Fortbildung und grundsätzlichen Änderung des Lebensgefühls, gleichsam im Weiterrücken des Forschungsstandpunkts nach anderen seelischen Schichten, und in der gleichzeitigen Verschiebung des geistigen Bedürfnisses der Gesamtarbeit.[1]

---

[1] Wie sehr der wirkliche philosophische Fortschritt allein durch das Fortrücken des Lebenszentrums bedingt war, wie er nur aus dem Grunderlebnis einer machtvollen Persönlichkeit geboren werden konnte, und keineswegs dem blossen Vertauschen von Begriffen gleichzusetzen ist, zeigt am besten Reinholds Versuch einer Ableitung der Kategorien in seiner Elementarphilosophie. Sein Fundamentalsatz: „Im Bewusstsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und vom Objekt unterschieden und auf beide bezogen" ist überhaupt wertvoll um zu erkennen, worauf es bei Fichtes und Schellings Fortgang ankommt. Auch ohne hier weiter auf seinen „Rückfall in den naiven Realismus bezw. Lockeschen Phänomenalismus" (Windelband, Gesch. d. neueren Philos., II, S. 312) einzugehen, ist klar, dass er mit seiner hiedurch bedingten vierfachen Aufstellung von Subjekt, Objekt, Vorstellung und Bewusstsein eben den Kern der ganzen transzendentalen Frage verwischte, und dass daher eine Beziehung dieser, letzten Grundes unfertigen, Vierheit auf Kants Kategorientafel nur zu leeren Analogien führen konnte. Das Lehrreiche ist, dass er jenes dreifache Grundverhältnis, zu dessen prinzipieller Bedeutung er nicht durchgedrungen war und das er doch in den einzelnen Kategoriengruppen selbst schon vorfand, mit seiner Vierheit überhaupt nicht in genetische Beziehung zu bringen vermochte. Er musste die Dreiheit jeder Gruppe — in der Formulierung der ersten Gruppe der Quantität — selbständig voraussetzen, als postulierte Grundformen seiner „objektiven Einheit", die bei ihm die transzendentale Synthesis bezw. die Urkategorie vertritt, und er konnte diese unabhängige Grundlage des Ganzen, die ihm als solche nicht zu Bewusststein kam, nur in äusserlicher Verknüpfung mit seinem scheinbaren Grundschema viermal wiederholen. — Schelling geht hierauf nur in wenigen Sätzen ein, die freilich den wesent-

Diese allmähliche, auf das Ganze sich richtende Änderung selbst führt deutlicher auf die neue Eigenart als die blosse Vergleichung der kategorialen Beziehungen bei Schelling, Fichte und Kant, und wichtiger noch als durch die Darstellung der letzteren wird daher für uns der dritte Teil durch die in ihm enthaltenen Andeutungen Schellings über den historischen Zusammenhang und die Stellung seines eigenen Grundproblems zu dessen früheren Fassungen. Denn wie diese Eigenart des neu gewonnenen Ausgangs- und Mittelpunkts sich systematisch in dem selbständig abgeschlossenen Aufbau der ersten Schrift kund getan hat, so zeigt sich auch ihr Einfluss in geschichtlicher Hinsicht als selbständige, stärker und klarer bewusste Macht: Noch bei Kant steht die historische Beziehung durchaus im Hintergrund; viel reicher an vergleichenden Bemerkungen über die Vorgänger in der neueren Philosophie sind bereits Fichtes erste Schriften; aber erst Schelling macht derartige Rückblicke von Anfang an zur einheitlichen und klaren Stütze seiner Ausführungen. Schon ihr Anfang hat, wie wir gesehen haben, ihr Grundproblem als eine Idee bezeichnet, „der sich die Philosophie nur allmählich annähern könnte", und diese weitreichende Auffassung der Philosophie als einer einzigen, bleibenden Hauptfrage nach jenem „im menschlichen Geiste selbst liegenden Grund" erläutert der Schlussteil nun durch eine Vergleichung „dieser neuen Lösung des Problems von der Urform aller Wissenschaft mit den bisherigen Lösungen derselben", d. h. mit Deskartes, Spinoza, Leibniz, Kant.[1] Nichts scheint näher liegend und verlockender, als diese Bemerkungen über das cogito ergo sum, über den Satz des Widerspruchs und des zureichenden

---

lichen Unterschied schon enthalten: Diese Ableitung könne nicht aus Begriffen, sondern nur „schlechterdings notwendig als eine Tatsache aus einem Prinzip" erfolgen, und er zeigt auch kurz, wie aus dem richtig gestellten Verhältnis zwischen Subjekt, Objekt und Vorstellung alle ferneren Ergebnisse in leichterem Zusammenhang folgen „aus jenem einigen Satz, der aber durch die Reinholdischen Deduktionen nicht begründet ist" (S. W. I, S. 111). (Die von Schelling an dieser Stelle und in der Einleitung berührten Beziehungen zu der zeitgenössischen Philosophie von Reinhold bis Fichte sind dem Prinzip nach durch unseren ersten und zweiten Teil beantwortet bezw. berichtigt. Über die Bedeutung seines historischen Bewusstseins hingegen bezüglich der philosophischen Fundamente von Deskartes bis Kant vgl. das oben Folgende.) — [1] S. W. I, S. 102. Vgl. J. E. Erdmann, a. a. O., sowie das Schlussbekenntnis E. v. Hartmanns (Kategorienlehre, Leipzig 1896, S. 542).

Grundes durch die ganze Klarheit modernen Wissens zu berichtigen und fortzuführen, um so den Anfang Schellings von beiden Seiten her in den grossen Zusammenhang der neueren Philosophie zu stellen, deren ununterbrochene innere Entwicklung erst in Hegel endigt. Damit wäre die allbekannte Phänomenologie des philosophischen Bewusstseins gegeben, das, von Bakon und Deskartes von der Scholastik abgelöst und neu anhebend, in Leibniz' und Spinozas weltumfassenden Symbolen den Grundzwiespalt zu überwinden suchte, der, von Kant ins eigene Innere verlegt, dort erst zum Austrag kommen musste, bevor Fichte, Schelling, Hegel den neu ergründeten Zusammenhang des Geistes auf das Ganze des Menschenwesens, der Welt, und der Geschichte übertragen konnten, auf höherer Stufe gleichsam die von Kants Dialektik aufgelöste Psychologie, Kosmologie und Theologie wieder erneuernd. In diesem historischen Schema ist Schellings Aufgabe und Stellung von jeher durch seine Naturphilosophie vorwiegend bestimmt, und mit dieser notwendigen Fortbildung der Kantisch-Fichteschen Selbsterkenntnis zur Welterkenntnis wäre ja auch schon sein neues, anders gerichtetes metaphysisches Grundgefühl gefunden, aus dem heraus er in ursprünglicher Kraft die Resultate Kants und Fichtes zu ergreifen und umzubilden vermochte: Eben diese, in ihm mächtige, das Universum umfassend durchdringende, reine Daseinsempfindung als solche unterschiede Schellings Gedankenreich von Anfang an von aller auf den Menschen allein gerichteten Transzendentalphilosophie und erfüllte seine erste Schrift schon mit der Ruhe und Stille, in deren „Weltandacht“ Fichtes unendliches Streben unbewusst zum Austrag gekommen ist, die ihren systematisch selbständigen Abschluss und zugleich die grössere historische Klarheit über den Kern aller philosophischen Bemühungen ermöglichte. Allein dem verfrühten Benützen dieser einseitigen philosophiegeschichtlichen Stellung Schellings widerspricht tatsächlich nicht nur sein späteres Lebenswerk, in dem die Naturphilosophie nur einen vorübergehenden und verhältnismässig kleinen Teil bildet, sondern auch die betrachtete Abhandlung selbst, deren Analyse auch nicht den Schatten eines naturwissenschaftlichen, geschweige naturphilosophischen Interesses aufgefunden hat. Nichts schützte hier vor dem Vorwurf eines willkürlichen Hineindeutens

späterer Züge in ein noch unselbständiges, rein von der Zeitphilosophie bedingtes Anfangswerkchen — obwohl sich doch in demselben ein neues eigentümliches Element nicht verkennen liess. Dieser Widerspruch wird sich zugleich in eine tiefere Erkenntnis des letzteren auflösen durch einen kurzen vergleichenden Blick auf den gleichzeitigen Anfang des letzten der grossen deutschen Philosophen.

An seinen Jugendfreund und Studiengenossen Hegel hatte Schelling seine erste Abhandlung nächst Fichte zuerst geschickt; neun Jahre später, als Schelling mit seiner geklärten Alleinheitslehre anerkanntermassen durch „den Zenith seines philosophischen Genius" geht und die volle Reife seines metaphysischen Vermögens zur Entfaltung bringt, tritt Hegel klarbewusst an die Seite seines Freundes, in dessen pantheistischem System er die vollkommenste, notwendige Frucht der philosophischen Entwicklung erkennt. Um so überraschender ist es, dass ihre Jugendentwicklung in geradezu entgegengesetzter Art verläuft. Ganz abgesehen jetzt von der zeitlichen Verschiedenheit, in der der frühreife Schelling noch vor Abschluss seines Universitätsstudiums mit einem vollgültigen Dokument in die Reihen der Philosophie eintritt, indes der ältere Hegel noch Jahre lang in schwerster, vorbereitender Arbeit verharrt, bis er im 37. Jahr erst mit seinem ersten grossen Werk vor die Öffentlichkeit tritt — das Auffallende ist vor allem die völlige Verschiedenheit des Stoff- und Arbeitsgebiets der beiden Philosophen: Eben für das, was als Schellings eigentliche Domäne gilt, das Weltempfinden, das Naturerfassen, hat Hegel überhaupt gar kein Organ; er kennt und sieht weder Erde noch Weltall vor dem Einen, das einzig und allein vor seinem geistigen Auge steht: der unendlichen Flut geschichtlichen Werdens, deren Wesen er mit leidenschaftlicher Macht ergreift, deren Wandel er mit ganz neugeborenen Begriffen erfasst und bezwingt, um nach Durcharbeitung dieser historischen Kategorien dem Prinzip nach — mit den metaphysischen Resultaten Schellings übereinzustimmen. Diese Tatsache allein schon genügt zur Anerkennung der Möglichkeit, dass Schellings Anfangsschrift trotz aller fehlenden Vorahnung der Naturphilosophie sehr wohl ein prinzipielles neues Element enthalten könnte, nur müsste es eben tiefer innen gesucht werden als in Inhalt und Färbung der Kategorien selbst.

Was in dieser ersten Schrift als philosophisches Grunderlebnis sich begrifflich ausspricht: das ganz abstrakte Beziehungsgefühl gegenseitiger Bedingtheit, tiefinnerer Wechselwirkung — eine Urtatsache, die im zweiten Teil als setzendes Ich, als entgegengesetztes Nicht-Ich und als ihre unmittelbare Vereinigung deutlich wurde und die der dritte Teil noch einmal nach ihrem inneren notwendigen Zusammenhangsverhältnis betrachtete —, dies sehen wir bei Hegel als ,,die im geschichtlichen Bewusstsein das Geschehen zusammenhaltende ungeheure Konzentration'', als ,,eine Energie des Erlebens der geistigen Bewegungen um ihn her, welche das Vergangene bis in seine letzte Innerlichkeit wieder lebendig zu machen ihm ermöglichte — mit allem, mit Trennung, mit Leid, mit Sehnsucht, mit Seligkeit''. Und doch gipfelt diese seine Bewältigung ,,der ganzen tatsächlichen Fülle und Tiefe des historischen Lebens durch Beziehungen von Begriffen''[1] in den gleichen einfachen Urformen von Einheit und Trennung, Entgegensetzung und Vereinigung. So zeigt sich eine völlig heterogene Bildung des metaphysischen Bewusstseins: es entwickelt sich bei Hegel erst in langer, umfassender Arbeit an dem grössten welthistorischen Inhalt der Religionsgeschichte, des bedeutungsvollsten persönlichen Geschehens, zu dem begrifflichen Gefüge seiner Metaphysik, dessen Beziehungen, als der abstrakteste letzte Ertrag seines Erlebens von da ab gleichsam zu dem ständig verharrenden metaphysischen Organ erstarren, mit dem sich sein ausbreitendes System das Ganze des ihm zugänglichen (geschichtlichen) Daseins einheitlich unterwirft. Bei Schelling hingegen sind die prinzipiellen Entstehungsbedingungen des Systems schon vorher gegeben, hier ist umgekehrt diese begriffliche Methode das erste, mit dem sein an konkretem Erleben ganz leeres, rein abstraktes Philosophieren überhaupt anfängt, um diese ärmlichen Kategorien erst nach und nach mit dem verschiedenen Inhalt, den grossen Erlebnissen seiner späteren Metaphysik zu erfüllen. Daraus erklärt sich auch die eigentümliche Wechselverschiedenheit beider Philosophen sowohl in Hinsicht auf ihr metaphysisches Verfahren selbst, wie auf die wechselnde theoretische Stellung der Philosophie

[1] Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, S. 185, 174, 195.

in ihren Systemen, gegenüber Religion und Kunst: Zusammenfassend kann gelten, dass Hegel in seiner Jugend erkannt und ausgesprochen, was Schelling in seinem ganzen Leben allmählich erfahren, in seinem Alter umfassend bestätigt habe. Gerade die charakteristischen Züge des jungen Hegel — der von leidenschaftlichster Empfindung durchzitterte Unterton all der abstrakten Kategorien, das tiefe Gefühl dafür, dass das Erkennen das Leben nicht fassen kann, der Drang nach Fülle innerlich ganzer Wirklichkeit, der unwillkürlich den religiösen Abschluss verlangt — all dies findet sich beim alten Schelling wieder, nur in den durch sein System modifizierten Formen. Für den jungen Hegel musste die Philosophie notwendig in Religion als dem Höheren endigen — nach Begründung seines Systems haben beide die Rolle endgültig gewechselt und die Philosophie tritt an die Spitze menschlicher Kultur; Religion und Kunst müssen sich zu ihr erst emporläutern und behalten dauernd diese Stellung und Ordnung zueinander. Schellings Anfang ist dagegen vollständig und rein philosophisch und demgemäss steht auch theoretisch die Philosophie an erster Stelle. Doch eben weil hier der systematische Zusammenschluss zu einem fortdauernden Prozess geworden ist, ändert sich auch dauernd die Stellung: allmählich rückt die Kunst in den Brennpunkt, um nach verschiedenen Schwankungen schliesslich die Religion in den Vordergrund treten zu lassen. Hegel verliert seine ursprüngliche volle Frische und Unmittelbarkeit dem Leben gegenüber, das seine Begriffe dann immer einheitlicher beherrschen, aber auch dauernd bejahen. Schelling behält sie verhältnismässig bis ans Ende, damit freilich auch eine gewisse Weichheit, die aber die ganze Gefühlsskala metaphysischen Daseinsempfindens durchläuft, von der reinen, überschwänglichsten Wonne am Sein bis zu der letzten Frage tiefster Verzweiflung: „Warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts?“ Der prinzipielle Grund von alledem ist immer der gleiche, die Verschiedenheit beider Philosophen aber in der Bildung des metaphysischen Bewusstseins, das einmal vom lebendigsten Material langsam zu seiner abstrakten dauernden Spitze aufsteigt, das andre Mal gleichsam schon als ein solcher Höhepunkt an dem wechselnden Material entlang streift — ist um so lehrreicher, als beide Male dies letzte Schema nur eine Formel bleibt, die dem

wirklich gefühlten, glühend erfassten Leben in seiner geahnten innersten Tiefe doch nicht genügen, es doch nicht erreichen kann.

Mit diesem Vergleich erst wird die ganze Bedeutung der Schellingschen Anfangsschrift auch für die Betrachtung des grossen philosophischen Prozesses der klassischen deutschen Metaphysik ersichtlich, der sich in den vier einander folgenden Denkern erschöpft, und dessen Wesensergründung nur durch die Berücksichtigung der persönlichsten, spezifischen Eigenart eines jeden einzelnen seiner Träger in ihrem Verhalten gegenüber dem ewigen Inhalt aller Philosophie vor der Gefahr schematischer Konstruktion bewahrt wird. Zu der bekannten Verschiedenheit in Art und Charakter ihrer vier Reiche sollte hier durch die Betrachtung jenes unscheinbaren Schriftchens letzthin nur ein einziger, rein formaler Zug hinzugefügt werden, der aber eine wesentliche Seite ihres ganzen Zusammenhangs erschliesst. Als ein Versuch der wechselseitigen Vereinigung eines sich Entgegengesetzten, der inneren Überwindung einer Spaltung auf intellektuellem Wege hat sich dieser Prozess gezeigt. Hier nun wird deutlich, dass die grundsätzliche Art und Weise, dies sich gleich bleibende philosophische Hauptproblem zu erleben und in Gedankenformen einzukleiden, bereits zusammenhängt mit der steigenden formalen Klärung und Bewusstwerdung des Problems selbst, gleichsam mit Wesen und Eintrittszeit des logischen Kristallisationspunkts der entstehenden Metaphysik. Wie sich in dieser Beziehung Schellings erste Arbeit schon, nach dem Vorausgehenden, charakteristisch von seinem zeitlichen Nachfolger Hegel unterschied, so erscheint sie unter diesem Gesichtspunkt der Vergangenheit gegenüber als die Spitze einer durchgehenden Entwicklung in Fassung und Durchbildung jenes Grundproblems, die von Leibniz über Kant und Fichte zu Schelling führt. Wir sehen hier wie von höherem Standpunkt, abermals auf die schon früher erwähnte Steigerung in der deutschen Philosophie.

Leibniz' gesamtes Philosophieren ist in dieser Hinsicht noch ein gleichmässig anhaltender Lösungsversuch, der darum noch alle Formen der Problemkonstellation dauernd und gleichzeitig beherrscht; von der Wechselwirkung des in der Monade vereinigten entgegengesetzten Kräftepaars an bis zum grossen Ausgleich zwischen Philosophie und Religion überhaupt ist sein, antike und moderne Kultur-

form, teleologische und mechanistische Weltanschauung, religiöses und wissenschaftliches Bewusstsein durchdringend und wechselseitig vereinigendes System auch naturphilosophisch und geistesphilosophisch ständig gleich stark interessiert, ohne dass diese umfassende Fülle der Problemformen selbst schon einen inneren genetischen Wandel zeigte, entsprechend einer notwendig wechselnden prinzipiellen Stellungnahme seines Urhebers. Bei Kant haben sich diese Verhältnisse fundamental geändert, gleichsam zu einer höheren Potenz erhoben: Wie er nicht mehr, gleich Leibniz, die Theologie als solche anerkennt und in ihr zwischen den Kirchen und Konfessionen selbständig vermittelt, sondern den tieferen Ausgleich allein auf das philosophische Grundproblem der theoretischen und praktischen Vernunft reduziert, so hat er in der Philosophie selbst das Problem durch seinen transzendentalen Kerngedanken zu einem selbständig befruchtenden Prinzip verdichtet, das nun als durchgehende einheitliche Macht die neugeordnete Formenfülle bezwingt. Damit aber ist nun auch ein eigener Wechsel des Schwerpunktes im Weltbild bedingt, dessen Fortrücken an Kants Werk von 1780—90 zu beobachten ist: Über ein Menschenalter arbeitet Kant bis zur Konsolidierung jenes Schwerpunkts (die bei Leibniz, in diesem Sinn, überhaupt noch nicht eintritt); nachdem sie vollzogen, dokumentiert sie sich zunächst in einem ausschliesslich naturwissenschaftlichen Weltbild (1781—85), das gegenüber Leibniz' lebendigem Reichtum bedeutend schematischer und kahler geworden, in dieser Beschränkung aber auch ungleich tiefer begründet ist; dann erst wird das Problem ebenso ausschliesslich von der Innenwelt her in Angriff genommen (1785—88) und auf ethischem Gebiet zum Austrag gebracht; 1790 endlich schliesst dieses grösste Jahrzehnt Kants in der dritten Kritik mit einem weiteren, die beiden vorausgehenden umfassenden Standpunkt, doch mit seiner Andeutung ist auch die vorwärts dringende Kraft des alternden Kant erschöpft — worauf früher von anderer Seite her hingewiesen wurde — und seine späteren Werke bringen in dieser Richtung keinen prinzipiellen Fortschritt mehr.

Dieser erfolgt durch Fichte, der von vornherein schon das Problem enger und konzentrierter zu erfassen vermag. Die Forderung ist ewig die gleiche: das vom Ich zu Ergreifende, ihm Zu-

strömende als Ganzes so zu erleben, dass die inneren Kräfte und Betätigungsgesetze dieses Ichs vollgültig zur Entfaltung kommen. Dann ist die Spaltung von Gegenstand und Zustand überwunden. Kant hat das Problem zum erstenmal systematisch zu Bewusstsein gebracht, doch wo er zur Lösung desselben dann seine ganze Kraft erst noch allein auf das Gegenständliche, dann auf das Zuständliche richten musste, umfasst Fichte beide zusammen schon in der Grundkonzeption seiner Wissenschaftslehre, deren „unendliche Aufgabe, das Nicht-Ich in der Erkenntnis zu überwinden",[1] von Anfang an die Einheit von Logik und Ethik verlangt und diese gesteigerte, innigere Vereinigungskraft freilich auch mit einer abermaligen Beschränkung im Erleben der einzelnen Seite erkauft. Wie verblasst ist hier das Weltbild, die „Natur als Schranke" noch gegenüber dem Kantischen Schema, welch ein Schatten ist Fichtes „Wechsel-Tun und Leiden" erst gegen Leibniz' analoge Begriffe! Allein dieser abermals enger zusammengepressten Problembildung, dieser abermals nur auf das Wesentliche eingeschränkten vorbereitenden Entwicklung, dieser abermals früher erreichten logischen Konsolidierung des Systems entspricht auch eine um so längere Wandlungsfähigkeit, eine um so grössere prinzipielle Umbildungskraft; sie dauert volle 20 Jahre (durch den Tod abgebrochen). Damit aber gewinnt sie die anfängliche Einbusse gleichsam auf höherer Stufe, durch eine intensivere Durcharbeitung des Problems — nämlich durch die Gesamtfortbildung des schon zusammengeschlossenen Systems — wieder zurück: Aus innerer Notwendigkeit heraus wandelt sich die Wissenschaftslehre vom Wissen zum Sein, zur religiösen Lebenslehre, um so nach dem Durchgang durch diese innere Verschürzung schlieslich doch, nun aber mit tieferem Fassungsvermögen des unlösbaren Rätsels, vor dem unmittelbarsten Grundgeheimnis zu enden, dem Leben selbst, das auch in Kants Gesichtskreis erst am Ende seiner inneren Entwicklung noch eintreten konnte, indes es in verhältnismässiger Einfachheit noch gleichmässig und ursprünglich vor Leibniz' Begriffen stand.

[1] = „Selbstvergewisserung der Identität des Ich mit sich selbst". Medicus, Kant und die gegenwärtige Aufgabe der Logik. Kantstudien 1907, S. 67.

Ihren Gipfel erreicht die Steigerung dieser Verhältnisse in Schelling, dessen seltsamer Anfang hiedurch erst seine endgültige und zureichende Erklärung findet. Hier erscheint das Problem schon als Ausgangspunkt des Philosophierens, in reiner Abstraktheit, ohne irgend welche inhaltliche Bestimmung mehr; die Wechselbeziehung schlechthin ist die ,,Urform alles Wissens", die Form und Inhalt aller Philosophie sich gegenseitig bedingen lässt. In dieser Anfangsformel ist nichts mehr gegenwärtig von den beiden Reichen — nur ihre Beziehung als solche kommt als das eigentliche Kernproblem zum Bewusstsein und zwar schon im unmittelbaren Beginn der philosophischen Entwicklung. Damit ist das äusserste Mass und gleichsam die Peripetie jenes betrachteten, herausgehobenen Prozesses erreicht: die Vorbereitungszeit der Problembildung, was oben die logische Konsolidierung genannt wurde, scheint hier gar nicht mehr dem eigenen Leben des Denkers anzugehören, sondern dieses letztere beginnt mit der vollzogenen Tatsache, so dass von da ab die gesamte folgende Arbeit, die bei Schelling noch 60 Jahre andauert, schon unter dem Gesetz jenes innerlich notwendigen Wandels steht. Die späteren wechselnden Inhalte der fortschreitenden Umformung des Grundproblems kommen dabei gar nicht in Betracht gegenüber diesem neuerreichten grundsätzlichen Verhältnis, nach welchem die Vereinigungsforderung als solche schon in das Grunderlebnis hereingerückt ist, ohne sich erst in eigentlichen Erlebnisinhalten durchsetzen zu müssen.

,,Keiner unter den deutschen Philosophen ist von dem Einheitsdrang der Philosophie so früh erfasst und wirklich beseelt worden wie Schelling." Was hier K. Fischer am Eingang seines Werks kulturhistorisch beleuchtet und weiterführt, sollte im Vorausgehenden schon am Prinzipiellen des philosophischen Vorgangs selbst aufgezeigt werden — in dieser abermaligen Vorschiebung und Reduktion des Problems auf seinen eigentlichen Hauptpunkt. Hierin allein liegt auch letzthin der erzeugende Grund des nun so vielfach erörterten Unterschieds gegenüber Fichte, wie auch andrerseits der so vielfach besprochenen Wandlungsfähigkeit und -Notwendigkeit Schellings. Alle inhaltlichen Bestimmungen seiner von Anfang an von Fichte verschieden einsetzenden Stellung (Vorwiegen des Weltgefühls, Vor-

bereitung des „objektiven Durchbruchs") treffen erst die Folgeerscheinungen, die durch jene innere Verschiebung des Interesses von den zu vereinigenden Seiten auf die Einheit als solche, erst ermöglicht worden sind, und die den gleichen Unterschied nur in immer neuen Phasen sichtbar werden lassen — bis zu dem letzten Fichteschen „Wissen als Abbild des Seins", als „Schema des göttlichen Lebens" und zu dem letzten Schellingschen „nichtwissenden Wissen", dem „Sein in Gott". Ganz ebenso ist nur dadurch auch für die metaphysischen Prinzipien Schellings selbst die allmähliche Umwandlung seiner ursprünglichen Trias zum Verhältnis der Urtätigkeiten, der Indifferenz, Duplizität und Identität, zum Schema der dreifachen Potenzenlehre und endlich der dreipersönlichen Gottheit ermöglicht, in deren Entwicklungsgang die meist besonders hervorgehobene Naturphilosophie[1] nur ein gleichberechtigtes Moment unter anderen, sich ablösenden Auswirkungen seines metaphysischen Einheitsstrebens darstellt. Nur die methodische, innere Reife des letzteren befähigte ihn überhaupt zu allem Welterfassen, weil sie in ihm ein neues inhaltreiches Mittel ihrer Befriedigung fand, das nach Durchdringung der ganzen Flucht des aus ständig neuen Wechselgegensätzen aufsteigenden naturwissenschaftlichen Weltbilds,

---

[1] Ein sehr lehrreiches Missverständnis in dieser Hinsicht findet sich in der oft feinsinnigen Schrift von J. Klaiber: Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren, Stuttgart 1877, deren Verfasser der Ansicht ist, ein Aufenthalt in der naturwissenschaftlich hervorragenden hohen Karlsschule (Kielmeyer, Cuvier u. s. f.) statt im theologischen Stift, hätte Schelling vor den späteren Missgriffen bewahrt und vielleicht zu bedeutendem naturwissenschaftlichem Wirken befähigt. Einen fundamentaleren Irrtum kann es gar nicht geben, denn er übersieht vollständig das Wesentliche, nämlich den metaphysischen Zweck und Kern der Naturphilosophie, dessen Wert durch ihre späteren analogistischen Spielereien gar nicht berührt wird, und der als solcher niemals aus der Naturwissenschaft heraus gewonnen werden kann. Wie sich ein Maler nur entwickelt, wenn er in seiner Jugend malen lernt, nicht aber sich mit einst zu malenden Sujets beschäftigt, so drängt es den erwachenden Metaphysiker mit elementarer Kraft zu den kongenialen philosophischen Quellen. Nur über Kant und Fichte geht der Weg zum Verständnis der idealistischen, naturphilosophischen Metaphysik. Eine andere Frage richtet sich dann nach der zureichenden Beherrschung der Naturwissenschaft selbst, und sie hat wohl in K. Fischer schon ihre Antwort gefunden (VII, S. 32). Gerade aber über diese prinzipiellen Verhältnisse herrschen auch in der heutigen Naturwissenschaft noch die naivsten Vorstellungen, auf die einzugehen hier nicht der Ort ist.

als verbraucht und erfüllt wieder zurücktrat vor den rein abstrakten Begriffen des in der Identitätsphilosophie erreichten Gleichgewichts, wie dann nach dessen Erschütterung und tieferer Begründung mit gleichem Rechte die ethischen, die geschichtlichen, endlich die religiösen Kategorien der alten Forderung dienstbar gemacht wurden.

Die Tatsache selbst jedoch dieser in den einzelnen Denkern sich steigernden Problemkonzentration kann überhaupt nicht mehr individuell erklärt werden, sondern allein aus dem grossen, durch die Individuen hindurchwirkenden inneren Kulturfortgang, dessen notwendiger Zusammenhang in der Menschheitsbildung seinem Ziele zudrängt. Die letzte Problemlösung erfordert einen Gleichgewichtsprozess, dessen leises schwankes Spiel unerbittlich zu dem fortschreitenden Wandel führt, dem alle begrifflichen Fassungsformen seines Wesens unterliegen müssen. Aber erst wenn die philosophische Kultur eine solche Höhe, gleichsam eine solche Sättigung erreicht hat, dass jener Prozess schon von Anfang an ausschliesslich das Denken heherrscht, kann auch am Einzelleben selbst der Wandel dieser Formen sich vollständig vollziehen und mit sonst unerreichter Deutlichkeit das Gesetz der ganzen Entwicklung kenntlich machen.

In diesem Sinne ist vielleicht Schelling die lehrreichste Gestalt der Philosophie, weil sich bei ihm, wie wir an seinem Anfang zu zeigen versuchten, Anlage und Schicksal vereinigten, um ihn die ganze Fülle der in pragmatischer Notwendigkeit verbundenen Problemformen genetisch durchlaufen zu lassen — und diese seine Anfangsschrift, die schon den Schlüssel für die Proteusnatur des späteren Schelling enthält, ist einzig in der philosophischen Litteratur. Nicht wegen ihres unscheinbaren Inhalts selbst, sondern wegen seiner Bedeutung für die gesamte philosophische Bewegung der deutschen Klassik, als deren lang vorbereitete, in der Vergangenheit gereifte Frucht sie allein möglich und begreiflich ist und deren innere Gesetzmässigkeit sie in eigentümlich einfacher Klarheit zum Ausdruck bringt. Denn weil Schelling mit seinem ersten Begriff der Wechselbeziehung bereits den Kern des Problems traf, konnte er bei der ganzen Wandlung seiner Fassungen die Empfindung haben, als ob er nur immer neue Schleier vor dem ewig Einen hinwegziehe, dem allein all sein Denken galt und das zugleich unbewusst, eben in der

Wechselbedingtheit selbst, seine intellektuelle Unlöslichkeit schon in sich schloss, die letzthin allem Kampf zu Grunde liegt.

Dieser letztere, tragische Unterton macht die Jünglingsworte für ein tieferes Verständnis eigenartig ergreifend: es ist als ob beim ersten Augenaufschlag dem Erwählten die Gottheit seines Lebens gegenüberträte, verhüllt noch und doch erkannt in jener Liebe, die ihr treu bleibt bis zum Tod. Es ist als ob beim ersten Fassen jenes Grunderlebnisses der Mensch, der „denkende", zum erstenmal die Hand ausreckte, seinem Gott entgegen, an dessen ungeheurer, liebend sich herniederneigender Erscheinung sein Blick noch sprachlos hängt. Wie Adam im Bilde Michelangelos, jenem höchsten Symbol nicht nur des religiösen, sondern auch des philosophischen Erlebens, berührt er erst die Hand der Gottheit und der wallende Mantel verhüllt noch die Fülle der Welt. In seinen Sturmesfalten bergen sich noch verschlungene Gestaltenscharen, zahllos, im Dunkel des Werdens, deren schwankende Erscheinung einst der Philosoph befestigt „mit dauernden Gedanken". Denn er wird sie nicht lassen die Hand, er wird den Mantel greifen und ringen mit seinem Gott, unablässig . . . Und wie beim Schöpfer jenes Bildes, so wird auch ihm das letzte, mühevolle, unvollendete Werk des höchsten Alters ein Fassen und ein Halten Gottes bleiben, der nicht mehr als der Schöpfergott der Welt einherbraust, der als gekreuzigter Gottmensch vom Holz in seine Arme niedersinkt. Doch jenes Marmorbild, das die sixtinischen Gesichte gleichsam abschliesst, mit seinen schwer herabbrechenden Massen, mit seinen Zügen Michelangelos, verbirgt der Schatten eines Hochaltars, unter der Kuppel des heimatlichen Doms, harrend des wehmütig sich Nahenden, der es verstünde als vernichtendes Symbol der Weltkultur, die wohl die Welt umspannt, doch innerlich nicht zu bewältigen vermocht hat und darum auch zu Grabe gehen wird an älteren Altären.

Lebenslauf.

Geboren am 29. November 1880 zu München als Sohn des o. Professors der K. B. Technischen Hochschule, Dr. Moritz Schröter, besuchte ich die dortige Volksschule und das Maximiliansgymnasium. Herbst 1899 bezog ich die Technische Hochschule zu München als Studierender der Maschineningenieurabteilung. Nach Absolvierung des ersten Examens (Admissionsprüfung) widmete ich mich im Jahre 1901/02 an den Universitäten München und Halle dem Studium der Religionsgeschichte. Nach einem weiteren Jahre technischen Studiums an der Münchener Hochschule bezog ich im Herbst 1903 die Universität München als Studierender der Naturwissenschaften. Das Jahr 1904/05 und im Sommer 1906 diente ich im K. B. 1. Feld-Artillerie-Regiment „Prinzregent Luitpold“ und wurde nach der ersten Übung zum Vizewachtmeister der Reserve befördert. Im Winter 1905/06 und vom Herbst 1906 bis Sommer 1908 widmete ich mich dem Studium der Philosophie an der Universität Jena, wo ich am 11. Juli 1908 promovierte.



